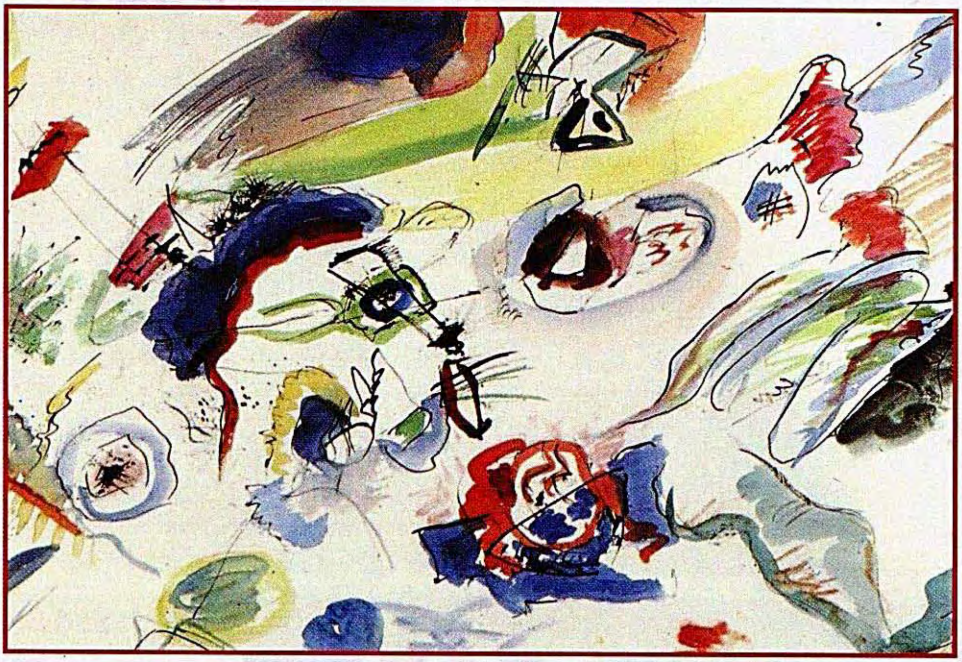
بول ريكور

فلسفة الإرادة

الإنسان الخطّاء



ترجمة عدنان نجيب الدين

المركز الثقافي العربي

بول ريكور

فلسفة الإرادة

الإنسان الخطّاء

الكتاب

الإنسان الخطّاء

تأليف

بول ريكور

ترجمة

عدنان نجيب الدين

الطبعة

الثانية، 2008

الترقيم الدولي :

ISBN: 978-9953-68-257-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

بول ريكور

فلسفة الإرادة
الإنسان الخطّاء

ترجمة عدنان نجيب الدين

مقدّمة

I ـ حياة ريكور ومؤلفاته

وُلِد بول ريكور في 27 شباط (فبراير) عام 1913 في مدينة «فالنس» Valence الفرنسية. وقد توفيت أمه بعد ولادته، بستة أشهر. أما والده الذي كان يعمل كمدرس للغة الإنكليزية، فقد قُتل على الجبهة في الحرب العالمية االأولى عام 1915؛ فتولت أسرته لأبيه حضانته وأخته، ثم ما لبثت عمته أن تولت أمره حتى وفاتها.

أنهى دراسته الثانوية في «رين» Rennes ثم دخل جامعتها، فحصّل شهادة ماجستير في الفلسفة. توجه بعد ذلك إلى جامعة السوربون واستقر في باريس، وشارك في مجالسها الثقافية لا سيما مجالس غبريال مرسيل، فاكتشف من خلالها كتابات هوسرل. ثم بدأ التدريس في «لوريان وكولمار» Colmar و Lorient.

سجن أثناء الحرب العالمية إبان الغزو الألماني لفرنسا. لكن سنوات الحرب كانت مثمرة بالنسبة إليه. فتمكن من قراءة كارل ياسبر ونشر كتاباً عنه. شارك مع جون بول سارتر وميرلو بوانتي وإيمانويل لفيناس في تعريف الفينومينولوجيا الألمانية.

عام 1950، ناقش أطروحته عن فينومينولوجيا الإرادة، وعام 1956 احتل كرسي الأستذة في جامعة السوربون. وكانت له لقاءات عدة مع كبار الفلاسفة الفرنسيين آنذاك: بوليت، مونييه، بول وسيمون فريس، إلخ... وبسبب حساسيته تجاه المشاكل التي عانت منها الجامعة، اختار عام 1966 أن يدرس الفلسفة في جامعة «نانتير» Nanterre. وانتخب عميداً لها عام 1969، لكنه استقال من منصبه بعد سنة، وذلك بعد أن تعرض لاعتداء من قبل أحد الطلاب وبعد اتهامه باليسارية. غادر إلى «لوفان» Louvain ثم عاد إلى جامعة «باريس نانتير» Paris x Nanterre، لكنه آثر في ما بعد الابتعاد عن مهنة التدريس في فرنسا، وغادر إلى أميركا الشمالية. وجّهت إليه جامعة مونتريال دعوة للتدريس فيها، وكذلك فعلت جامعة «يال» Yale. بعد ذلك، انتقل إلى جامعة شيكاغو وبقي فيها حتى عام 1990. مارس التدريس وإلقاء محاضرات عدة في جامعات كندية وأمريكية وأوروبية. وقد حصل على ما يقارب الخمسين شهادة دكتوراه فخرية من جامعات عالمية عدة تقديراً لأبحاثه ومؤلفاته. وهو عضو عامل في العديد من الأكاديميات الأجنبية، ونشرت حوله عدة دراسات في أنحاء العالم. ويعتبر اليوم أحد كبار الفلاسفة العالميين على أبواب الألف الثالث الميلادي.

أمضى بول ريكور سنوات خصيبة سمحت له بقيادة «الحوار المثلث» Conversation triangulaire الذي بدأ منذ مدة طويلة بين الفكر التأملي الفرنسي، والفلسفة الألمانية (خاصة تأويلية «غادامير» Gadamer وأنطولوجية «هيدجير» Heidegger) والفلسفة التحليلية الأنكلو ـ سكسونية، وهذا ما دفعه إلى تأليف كتبه الثلاثة:

«الذات عينها كآخر» Soi même comme un autre، و«الزمن والسرد» Temps et Recit، و«الاستعارة الحية» Metaphore Vive ورغم كل بصمات الألم التي تركتها في نفسه مصاباته العائلية بوفاة أقاربه، ومعاناته في جامعة «نانتير» Nanterre والحوار المجهض مع البنيوية، فإن كتابيه:

«Du texte à l'action» و «Temps et Recit» قد جعلا له في فرنسا آذاناً صاغية وعقولاً مفتوحة، فعاد إليها ليشارك من جديد في نشاطاتها الفكرية التي سرعان ما أصبح أحد أبرز وجوهها.

II ـ هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب الواقع في أربعة فصول وخلاصة، والذي قمنا بتعريبه، مشكلة قديمة جداً في الفلسفة، إذ كانت مسألة الخير والشر من المسائل الأولى التي شغلت الفلاسفة والمفكرين وكذلك الحُكام والحقوقيين على مرّ العصور.

بعد أعماله التي كرّسها لكارل ياسبر، والتي كانت الحرب العالمية الثانية قد شكّلت أفقها، نشر ريكور مؤلفه الضخم بعنوان: «فلسفة الإرادة» والذي اشتمل على أجزاء ثلاثة: الأول باسم «الإرادي واللاإرادي» وهو أطروحته عام 1950 ثم «التناهي والإثم» Finitude et Culpabitité الذي اشتمل على جزأين: «الإنسان الخطّاء» L'Homme faillible و«رمزية الشر» La symbolique du mal. وكان الهدف من هذه الفلسفة التي عمدت إلى تحليل الألم والهوى، مقاربة مسألة الشر وحشرها بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والدنس والذنب. وأخرى ثانوية

كالخرافات بمجموعاتها الأربعة[1].

إذن يأتي هذا الكتاب تتمة لدراسة الإرادي واللاإرادي. ويشير المؤلف إلى علاقة بين الكتابين، ويأمل بأن يجعل الخطأ وتجربة الشر عند الإنسان خارج إطار التجريد الوصفي، وذلك بإبراز مسألة جديدة تطرح افتراضات جديدة للعمل ومنهجية في التعاطي معها.

وتتركز منهجية المؤلف في الأخذ بفكرة الكلانية كمهمة وكفكرة موجهة بالمعنى الكانطي، كمطلب جمعي، وجعل هذا المطلب يعمل باتجاه معاكس للراديكالية أو للخلوصية التي حكمت بداية البحث. إن الحقيقة الإنسانية ككلانية سوف تبدو كديالكتيك غني وكامل. وبالارتكاز على مبادئ المنظور والمعنى المعدّة على المستوى المتعالي نحاول أن نفهم كل أشكال القطبية الأخرى والتوسطية الإنسانية.

على أن فكرة الكلانية ليست قاعدة التفكر النظري وحسب، بل تسكن الإرادة الإنسانية، وهكذا تصبح أساس «اللاتناسب» الأقصى: ذلك الذي يصنع الفعل الإنساني ويفصل بين تناهي الطبع ولاتناهي السعادة.

كتابة ملامح الانتروبولوجيا الفلسفية شكّلت الجزء الأول لكتاب فلسفة الإرادة. وتركّزت هذه الدراسة حول مسألة اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي تجعل الشر ممكناً، وبواسطة مفهوم اللاعصمة فإن الأنتروبولوجيا الفلسفية تلتقي مع رمزية الشر. وبنفس الطريقة

(1) فلسفة الإرادة، ج1 (المقدمة).

فإن رمزية الشر تقرب الخرافة من الخطاب الفلسفي بسبب مفهوم اللاعصمة.

إن المذهب الإنساني يقترب من العقلانية، لكن الشر قد دخل العالم مع هذا الإنسان. وتشكّل نظرية اللاعصمة توسيعاً للمنظور الأنتروبولوجي للكتاب الأول الذي تمحور حول بنية الإرادة. وقد كان إنجاز مفهوم اللاعصمة الفرصة السانحة لبحث أعمق وأشمل حول بنى الواقع الإنساني، فتثاني الإرادي واللاإرادي قد عاد إلى موقعه في ديالكتيك أوسع خاضع لأفكار اللاتناسب، وقطبية المتناهي واللامتناهي والوسيط. ففي بنية الوسيطية بين قطبي المتناهي واللامتناهي يمكن البحث عن الهشاشة النوعية للإنسان وعن كونه غير معصوم وخطاء. وبتوضيح مفهوم اللاعصمة يمكن ربط مسألة الشر بالخطاب الفلسفي.

في مقابلة أجرتها معه مجلة Magazine Littéraire[(2)] يقول ريكور في معرض الحديث عن كتابه: «الإنسان الخطّاء»: «إنه كتاب انتقالي بين فينومينولوجيا اعتقدتها خالصة بالمعنى الهوسرلي (أي دون الأخذ بعين الاعتبار التعابير الثقافية للصور التاريخية)، وفلسفة الإرادة، حيث إن الكل مركّب في مفهوم متوجه نحو الصور التاريخية للشر. كيف ننتقل من فينومينولوجيا الإرادي واللاإرادي إلى تأويلية مميّزة تاريخياً بظهور رموز كبيرة ثقافية كالخطيئة وقصص السقوط والغنوصية؟

لقد كنت أعتقد بوجود بنية الانتقالية التي هي نماذج الهشاشة،

---

(2) Magazine Littéraire، عدد 361، كانون الثاني 1998.

هشاشة في المعرفة، هشاشة في الفعل وهشاشة في الشعور. وهكذا انطلقت من فرضية، لنقل إنها «باسكالية» وهي وجود لاتناسب من الوجهة النظرية بين التطلع إلى المعرفة والتجذر الحسّي للمعرفة (نقطة الضعف هنا هي الخيال)، ومن وجهه نظر الفعل، لاتناسب بين مراد السعادة ومحاكاة الطبع. هناك وجدت المعدل الوسطي الذي شكّل النقطة المركزية للكتاب أي «أقدر، القدرة، فكرة الإنسان القادر. ذلك تمّ إعداده فقط كبنية انتقالية».

ويتساءل ريكور في النهاية عن معنى أن يكون الإنسان خطّاء؟ فيقول إن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان. وهذا ما أراده ليبنتز حين يقول إن محدودية الإنسان هي فرصة الشر المعنوي. ويحاول ريكور تصحيح هذه المسألة فيؤكد أن المحدودية غير كافية بحد ذاتها لينبثق منها الشر. ويطرح مسألة المحدودية النوعية الناتجة ليس عن كون الإنسان مشاركاً في العدم كونه متناهياً، بل كون الإنسان غير متطابق مع ذاته. فمفهوم اللاتناسب بين الذات والذات هو الذي يلبي مطلب أنطولوجية الحقيقة الإنسانية، لأنها تشكّل «درجة الوجود» الإنساني وكميته وتصنع من المحدودية الإنسانية مرادفاً للاعصمة.

أما عن ماهية الشر، فإن ريكور يضعه في بعده العملي؛ فالشر هو هذا الذي نصارعه، بمعنى آخر، ليس لنا أية علاقة معه سوى علاقة صراع وضدية. الشر هو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد، ولا نستطيع تفسير وجوده. «الشر يأتي للإنسان كما الخارج بالنسبة للحرية». إن أنتروبولوجيا SERF-ARBITRE التي عالجها ريكور في «الإنسان الخطّاء» يجب أن تحمل إلى حيث العلاقة بين

الخير والشر، والتي هي غير منفصلة عن فلسفة الوجود وعن مشكلة الحرية، وقد عاد ريكور إلى هذه المشكلة في كتاب متأخر ودعا مشكلة الشر مشكلة تحد للفلسفة وللاهوت في آن معاً إذ إنها تظل المشكلة التي مهما عقلنت بلا سببية مقبولة وذلك في كتابه الصادر في جنيف سنة 1986 والمعنون: Le Mal: Un Défi à la philosophie et à la Théologie من خلال تعرضه للميتولوجيا يخلص ريكور إلى أن هناك إمكانية رهيبة تعني من الناحية السلبية: إن الإنسان ليس هو أصل الشر فالإنسان قد صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه والتي يعترف بأنه صاحبها.

ومن الناحية الإيجابية تعني أن الشر قديم قدم كل الكائنات وأن الشر هو ماضي الكائنات، وهو ما هزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات. والسؤال هنا هو ما إذا كان الاعتراف بقداسة الإله يؤدي إلى استبعاد أصل الشر من دائرة الألوهية بشكل نهائي. وهكذا يتضايف السؤالان أحدهما للآخر: هل الاعتراف بقدسية الإله واعتراف الإنسان بخطيئته يمكنهما وضع حد لهذه الإمكانية بشكل قاطع، لكن إلى أي مدى نجحا في ذلك؟

وإذا كان الشر كما يقول ريكور هو ما لا يجب أن يكون بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول إننا كلنا يريد إثبات أناه وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه. المطلوب إذن إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديدها لا من حيث تمايزها أو تنافرها مع إنسانية الآخر بل من

خلال الاندماج به لتشكل معه وحدة جدلية يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، وبذلك يصبح الخير والشر واحداً في تشكيل الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة وكما أن الأسطورة جعلت مقابل اللّه قوة الخير الأسمى، الشيطان الذي هو قوة الشر الأعظم، فالشر هو مقابل الخير والشيطان هو مقابل اللّه، والعدم مقابل الوجود، كل هذه المصطلحات تقول وجود الوجود، لذلك لن يكون هناك نفي للشر ولا إلغاء له لأن الوجود بدونه يصبح ناقصاً. وإذا كان ليبتز قد أكد في التيوديسة Théodicée بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، فإن مفهومنا لهذا العالم لن يكون بغير وجود الخير والشر، الإثبات والنفي، وهذا ما يؤكده العلم في تركيبه نواة الذرة حيث إن عدد الشحنات السالبة يساوي عدد الشحنات الموجبة ولهذا يكون الوجود الذري وجوداً حقيقياً فلا ينبغي إذن أن نتصور عالماً خلاف ذلك حتى إن الديانات تتحدث عن وجود الجنة كخير أسمى والنار كشر أعظم. وهكذا تتفق الأسطورة والفلسفة والدين والعلم على أن وجوبية وجود الوجود تستلزم وجود النقيضين كوجهين مختلفين ومتكاملين لحقيقة الوجود.

إن الصراع مع الشر لن يكون إلغاء له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطلب السعادة الإنسانية، وهكذا نلتقي مع ريكور في دعوته إلى إنقاص «كمية العنف الممارس بواسطة البشر بعضهم ضد بعض (كي) تنقص معدلات الألم في العالم».

المترجم

تصدير المؤلف

هذا الكتاب هو تكملة لدراسة الإرادي واللاإرادي التي نشرت عام 1950؛ وما يربط المؤلَّف الحالي بتلك الدراسة الفينومينولوجية للمشروع ولطرح الإرادي والرضى هو ذلك الرباط الذي تميّز بدقة في مقدمة المجلد الأول (ص 23 ـ 31). فقد كنا أعلنا عندذاك أن المؤلَّف الحالي لن يكون امتداداً أمبريقياً، أو مجرد تطبيق ملموس للتحاليل التي كنا نطرحها وقتها تحت عنوان الوصف المجرد، بل كدنا نحذف القوسين اللذين توجب وضعهما حول الخطأ وحول كل تجربة الشر الإنساني بغية تحديد حقل الوصف المجرد؛ بوضع هذا الحقل الخاص بالخطأ بين قوسين معقوفين، كنا نرسم الدائرة المحايدة للإمكانيات الأساسية للإنسان، أو، إذا أردنا، الملامس غير المتميّزة التي كان يستطيع اللعب عليها سواء الإنسان المذنب أو الإنسان البريء. حيادية الوصف الخالص هذه تعطي، دفعة واحدة، لكل التحليلات دوراً مجرداً مختاراً بروية. ويهدف هذا المؤلف إلى رفع هذا التجريد عن الوصف الخالص، وذلك بإعادة القوسين إلى مكانهما. ذلك أن رفع التجريد وحذف القوسين، لا يعني استخلاص النتائج أو تطبيق خلاصات الوصف الخالص، بل إظهار مضمونية

جديدة تستدعي افتراضات جديدة للعمل وأسلوباً جديداً للمقاربة.

إن طبيعة هذه المضمونية الجديدة وهذه المنهجية الجديدة لم تكن مشاراً إليها في مقدمة المجلد الأول إلاً باختصار وقد كنا نستشف عندها الرابطة بين فكرتين مرشدتين. فبحسب الأولى، فإن الوصف الجديد لم يكن بإمكانه سوى أن يكون أمبريقية الإرادة، منبثقاً بتضافر المؤشرات المحسوسة وليست الأيدية ـ وصف جوهري ـ وذلك بسبب الطابع الكثيف والمستحيل للخطأ؛ فالخطأ، كما كنا نقول ـ ليس علامة الأنطولوجية الأساسية التي هي مجانسة لبقية العوامل التي يكتشفها الوصف الخالص: الدوافع، القدرات، الظروف والحدود، بل يبقى جسماً غريباً في جوهرية الإنسان. وبحسب الفكرة المرشدة الثانية، فإن العبور من البراءة إلى الخطأ ليس مفتوحاً أمام أي وصف حتى الوصف الأمبريقي، بل أمام الأسطوري المحسوس. إن فكرة الولوج إلى الأمبريقي الخاص بالإرادة، بواسطة الأسطوري المحسوس، كان قد سبق وتحقق، دون أن نلمح وقتها أسباب هذا التحول. فلماذا لا نستطيع الحديث عن «الأهواء» التي تصيب الإرادة إلاً بلغة مرمَّزة بالأسطوري؟ كيف نُدخل هذا الأسطوري في التفكير الفلسفي؟ كيف نستعيد الخطاب الفلسفي بعد أن وضعت الأسطورة حداً له؟ هذه أسئلة تختص بالمنهج وكانت مهيمنة أثناء إعداد هذا الكتاب.

إن مشروع الربط هذا بين أمبريقية الإرادة والأسطوري قد تحدد واغتنى في ثلاثة اتجاهات.

لقد ظهر أولاً أن الأساطير الخاصة بالسقوط، والكاوس، والنفي والإضلال الإلهي، والمفتوحة مباشرة على التاريخ المقارن

للأديان، لا يمكنها أن تتصل بحالتها الطبيعية (أو البدائية) بالخطاب الفلسفي، بل من الواجب ابتداء وضعها من جديد في عالمها الخاص للخطاب، ولأجل إعادة بناء عالم الخطاب هذا، فإن دراسات عديدة قد أعدت خصيصاً لذلك[1]. إذ ظهر أن الأساطير لا يمكن فهمها إلاّ بصفة التهيئة الثانوية التي تحيلنا إلى لغة أكثر جوهرية وهي تلك التي أسميها لغة الاعتراف؛ لغة الاعتراف هذه هي التي تجعل الفيلسوف يتكلم عن الخطأ وعن الشر؛ ذلك أن لغة الاعتراف لها ما هو لافت إلى كونها، من جهة إلى أخرى، رمزية. فهي لا تتكلم عن الدنس، عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة وخاصة، بل بمصطلحات غير مباشرة ومجازية، وفهم لغة الاعتراف هذه، يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز. أي التأويلية (هرمنيطيقا). وهكذا فإن الفكرة الأساسية لأسطورية الإرادة السيئة تتوسع لتشمل أبعاد رمزية الشر، التي يوجد داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل ـ مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية ـ والتي تحيل إلى رموز الأسطوري ـ مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الكاوس (الفوضى)، نفي النفس إلى جسد غريب، إزاغة الإنسان من قبل ربوبية خصمة، سقوط آدم، وإحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس، الخطيئة والذنب.

إن تأويل هذه الرموز هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه. كذلك فإن رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي. فرمزية الشر هذه تحتل

---

(1) واحدة منها قد نُشرت تحت عنوان: الجرم المأسوي والجرم التوراتي، مجلة تاريخ وفلسفة الأديان، 1953، نمرة 4.

القسم الأوسط لهذا الكتاب؛ كما تحتل مشاكل اللغة مكانة مهمة. وبالفعل، فإن نوعية لغة الاعتراف قد ظهرت تدريجياً كواحد من الألغاز الأكثر أهمية لوعي الذات، كما لو أن الإنسان لا يلج إلى عمقه الخاص إلاً عن الطريق الرئيسي للمماثلة، وكما لو أن وعي الذات لا يستطيع التعبير عن نفسه أخيراً إلاً من خلال لغز، ويطلب بصفة أساسية، وليس عرضية، تأويلاً.

وفي الوقت نفسه الذي يتوسع فيه التأمل بأسطورية الإرادة السيئة إلى رمزية للشر، فإن التفكير يدفع باتجاه آخر: فنتساءل، ما هو «المكان» الإنساني للشر، وما هي نقطة اتصاله بالواقع الإنساني؟ وللإجابة عن هذا السؤال تمت كتابة ملامح أنتروبولوجيا فلسفية وضعت في بداية الكتاب. وقد تركّزت هذه الدراسة على موضوع اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكناً؛ ومن خلال مفهوم اللاعصمة فإن الأنتروبولوجيا الفلسفية جاءت بشكل ما لتلتقي رمزية الشر، وبالطريقة نفسها فإن رمزيَّة الشر قرَّبت الأساطير من الخطاب الفلسفي، ومن خلال مفهوم الهشاشة فإن مذهب الإنسان يقترب من عتبة المعقولية حيث يكون قابلاً للفهم كون الشر استطاع أن «يدخل العالم» عن طريق الإنسان؛ وبعيداً عن هذه العتبة يبدأ لغز الانبثاق الذي لا يكون عنه سوى خطاب غير مباشر ومرمز.

كذلك فإن رمزية الشر كانت تمثّل توسيعاً للأسطوري الذي طرحه الإرادي واللاإرادي[2].

---

(2) مخططان لهذه الأنتروبولوجيا الفلسفية قد تمّ نشرهما: «النفي والإثبات الأصلي» in, Aspects de la dialectique, Arch. de philosophie, 1956, «الشعور» in, Edmund, Hunerl, Recueil commemoratif, Phaenomenologica, 1959.

وتمثّل نظرية اللاعصمة توسيعاً لملامح الأنتروبولوجيا الخاصة بالكتاب الأول والذي تركّز بشكل حصري على بناء الإرادة.

لقد كان إعداد مفهوم اللاعصمة، فرصة بحث أكثر توسعاً في بُنى الواقع الإنساني؛ فثنائية الإرادي واللاإرادي قد أعيدت إلى موضعها في جدلية أكثر اتساعاً تحكمها أفكار اللاتناسب، وقطبية المتناهي واللامتناهي، والوسيط أو التوسطية. وأخيراً ففي بنية هذه التوسطية بين قطب التناهي وقطب اللاتناهي الخاصين بالإنسان يُبحث عن الضعف النوعي للإنسان وعن هشاشته الجوهرية.

وفي الوقت نفسه الذي كنا نعطي فيه رأساً (عنواناً) لهذا الكتاب، وذلك بتقديم توضيح مفهوم اللاعصمة على رمزية الشر، كنا نجد أنفسنا أمام صعوبة إدراج رمزية الشر في الخطاب الفلسفي. هذا الخطاب الفلسفي الذي، بنهاية الجزء الأول، يقود إلى فكرة إمكانية الشر أو اللاعصمة، يتلقى من رمزية الشر دفعاً جديداً واغتناء مهماً، لكن ذلك على حساب ثورة المنهج المتمثل باللجوء إلى التأويلية، أي إلى قواعد تفكيك الرموز المطبقة على عالم الرموز؛ وبالفعل، فهذه التأويلية ليست مجانسة للفكر التأملي الذي أدى إلى مفهوم اللاعصمة. فنحن نرسم ملامح قواعد تبديل موقع رمزية الشر في نموذج جديد للخطاب الفلسفي في آخر فصل من الجزء الثاني تحت عنوان «الرمز يؤدي إلى التفكير»؛ هذا النص هو الأرضية التي يدور عليها الكتاب بكامله. ويدل على كيف يمكن، في الوقت نفسه، احترام خصوصية العالم الرمزي للتعبير والتفكير، ليس «خلف» الرمز، بل «انطلاقاً» من الرمز.

أما الجزء الثالث، الذي سينشر في كتاب لاحق، فهو مخصص

بكامله لهذا الفكر انطلاقاً من الرمز، وسينشر هو نفسه في سجلات عديدة لاسيما في سجل العلوم الإنسانية وفي سجل الفكر التأملي؛ فلم يعد ممكناً اليوم حصر أمبريقية الإرادة المستعبدة في حدود «انفعالات النفس» Traité des passions على الطريقة التومائية، الديكارتية أو السبينوزية. فمن جهة أصبح من المحتم أن تفكيراً بالذنب، فضلاً عن كونه منصفاً للنماذج الرمزية للتعبير، فإنه يلتقي بالتحليل النفسي، إن بالنسبة إلى جعل نفسه موضوعاً للتعليم بواسطته، أو بالنسبة للنقاش معه حول تعقله الخاص وحدود صلاحيته[3]، إن تطور علم الجريمة ومفاهيم القانون الجزائي المعاصر لا يستطيع البقاء مطولاً، غريباً عن عملنا بتوسيع رمزية الشر في أمبريقية الإرادة، لكن الفلسفة السياسية أيضاً لا تستطيع البقاء خارج اهتماماتنا، فعندما شهدنا أو شاركنا في التاريخ المخيف الذي أدى إلى المذابح ومعسكرات الاعتقال، إلى فظاعة الأنظمة الشمولية والخطر النووي، فنحن لم يعد بإمكاننا الشك في أن إشكالية الشك منفصلة أيضاً عن إشكالية السلطة[4]، وأن موضوع الاستلاب الذي مضى من روسو إلى ماركس مروراً بهيجل، ليس له علاقة باتهامات أنبياء إسرائيل القدامى.

لكن إذا كان هناك فكر ينطلق من الرموز لا يستطيع إلاّ أن ينتشر

---

(3) إما إحصاء كتب د.هزنارد: العالم المرضي للخطأ وأخلاق دون خطيئة، قد منحني الفرصة لتلمح هذه المواجهة في عصر لا أستشف فيه كل إسهامات رمزية الشر: «أخلاق بلا خطيئة» أو خطيئة دون أخلاقية، مجلة «فكر» Esprit، أيلول 1954.

(4) موضوع تمّ التطرق إليه في «مفارقة السلطة»، مجلة Esprit، أيار 1957.

إلى جانب العلوم الإنسانية، التحليل النفسي، علم الجريمة والعلم السياسي، فإنه يتوجب عليه أن ينحصر حول الصعوبة الأساسية في إيجاد عديل له ومضارب للمواضيع الخرافية مثل السقوط، النفي، الكاوس والإضلال المأسوي؛ هذا البحث يمرُّ حتماً بنقد مفاهيم الخطيئة الأصلية، المادة الفاسدة، العدم، وتنفتح على الرموز التأملية القابلة للتنسيق بين الأنطولوجية الأساسية للواقع الإنساني وبين وصف الشر كلا كائن نوعي وكموقف قوي. إن لغز العبد الحاكم، أي الحكم الحر الذي يقيد نفسه ويجد نفسه دائماً مقيداً، هو المضمون الأقصى للرمز الذي يؤدي إلى التفكير. فلأي حد لا يزال الرمز له صفة تأملية وخاص بالإرادة السيئة قادراً على أن يكون موضوع «تفكر». إنه، أخيراً، بحسب وجهة النظر الخاصة بالمنهج، وبالسؤال الأصعب في هذا الكتاب.

هذه الإشارة إلى موضوع العبد الحاكم تجعلنا نستشف منها كم أن المشاكل الخاصة بالمنهج والتي تمّ تجاوزها، مرتبطة بمشاكل العقيدة، وبفرضية العمل وبالرهان الفلسفي، وللتدليل على هذا الرهان كان بإمكاننا أن نختار كعنوان ثان، لهذا الكتاب: «عظمة وحد الرؤيا الأخلاقية للعالم». وبالفعل، فمن جهة، باتجاه رؤية أخلاقية للعالم، بالمعنى الهيجلي للكلمة، يبدو جعل الأخذ برمزية الشر يمتد إلى التفكير الفلسفي؛ لكن من جهة أخرى، وبشكل أوضح، نميّز بين المتطلبات، ومساهمات هذه الرؤية الأخلاقية، وبصورة مؤكدة تبدو عدم إمكانية شمول كل إشكالية الإنسان والشر نفسه بواسطة رؤية أخلاقية للعالم.

ماذا نقصد هنا برؤية أخلاقية للعالم؟ فإذا أخذنا مشكلة الشر

كحجر ملامسة للتعريف، يمكننا أن نفهم الرؤية الأخلاقية للعالم كجهد من أجل فهم دائم وحصري للحرية والشر أحدهما بالآخر. إن عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم هي بالذهاب إلى أبعد حدّ ممكن في هذا الاتجاه.

إن محاولة فهم الشر من خلال الحرية هو قرار خطير، إنه قرار الدخول إلى مشكلة الشر من الباب الأضيق، وذلك بالافتراض ابتداءً أن الشر هو «إنساني، جد إنساني». وأيضاً يجب أن نفهم معنى هذا القرار، حتى لا نرفض مبكراً شرعيته. إنه ليس بأي شكل قراراً حول الأصل الجذري للشر، بل فقط وصف المكان الذي يظهر فيه الشر، وحيث منه يمكن رؤيته؛ فمن الممكن جداً، بالفعل، أن لا يكون الإنسانُ الأصل الجذري للشر، وأن لا يكون الشرير المطلق؛ لكن حتى لو كان الشر معاصراً للأصل الجذري للأشياء يبقى أن الكيفية التي بها يصيب الوجود الإنساني هي التي تجعله بارزاً. إن قرار الولوج إلى مسألة الشر من خلال الباب الأضيق للواقع الإنساني يعبّر فقط عن اختيار مركز المنظور: حتى لو كان الشر قد أتى للإنسان انطلاقاً من بؤرة أخرى تُغْديه، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة لنا إلاً بما تجلبه إلينا، وبحالة الإغواء، والإضلال التي تصيبنا؛ إن إنسانية الإنسان هي، وبحسب أية فرضية، فضاء ظهور الشر.

سيرُدّ البعض بالقول إن اختيار هذا المنظور هو تعسفي، وبأنه، بالمعنى الأقوى للكلمة، حكم مسبق. إنه ليس شيئاً من هذا؛ إن قرار مقاربة الشر من جهة الإنسان وحريته، ليس اختياراً تعسفياً، بل خاص بطبيعة المسألة نفسها. وبالفعل، فإن فضاء تمظهر الشر لا يبرز إلاً إذا اعترفنا به، وهو ليس معترفاً به إلاً إذا تم تبنيه باختيار تمّ

التداول بشأنه. هذا القرار بفهم الشر من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها. إن اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقسم على اعتبار الشر شراً مقترفاً، وتعترف بأنه غير مستقل عنها. هذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره، بل كفاعل له. هذا الفعل الذي هو أخذ الحرية الشرَّ على عاتقها هو الذي خلق المشكلة، فنحن لا نصل إليها بل ننطلق منها. حتى لو توجَّب على الحرية أن تكون فاعل الشر دون أن تكون هي الأصل الجذري له، فإن الاعتراف يضع مشكلة الشر في كرة الحرية. ذلك أنه إذا لم يكن الإنسان مسؤولاً عن الشر سوى بالتخلي، سوى بنوع من المشاركة من الجهة النقيضة، بأصل الشر الأكثر جذرية من حريته، فإن هذا الاعتراف بمسؤوليته هو الذي يسمح له بملامسة حدود هذا الأصل الجذري.

فمع كانط ومقالته عن «الشر الجذري»، فإن هذه الرؤية قد وصلت إلى نضجها الأول؛ فالشكلانية الأخلاقية بإظهارها حقيقة وحيدة للإرادة الصالحة، تظهر أيضاً حقيقة أخرى وحيدة للإرادة السيئة، بالشكلانية يتوق الشر ليختزل نفسه بحقيقة العبد الحاكم، ذلك هو جوهر الرؤية الأخلاقية للشر.

لكن عظمة هذه الرؤية الأخلاقية لا تكون كاملة إلاً إذا أدركنا بالمقابل الفائدة منها بالنسبة لتعقل الحرية نفسها؛ حرية تأخذ الشر على عاتقها، إنها حرية تدخل إلى فهم نفسها مثقلة بالمعنى انفرادياً. وقبل أن ندع غنى التفكر يظهر، مساوقاً للسابق فإني أريد أن أصرِّح بديني تجاه مؤلف جان نابير:

ففي هذا المؤلَّف، وجدت نموذج التفكير الذي لا يكتفي بتوضيح مشكلة الشر انطلاقاً من عقيدة الحرية، بل إنه لا يتوقف، بالمقابل، عن توسيع مذهب الحرية وتعميقه بحافز من الشر الذي أخذته في داخلها. فقد سبق أنه من «مبادئ لأجل علم الأخلاق» كان التفكر بالخطأ مستدخلاً من مسيرة موجهة نحو وعي «الإثبات الأصلي» الذي يكونني بعيداً عن كل خياراتي وكل أفعالي الفردية. وكان يبدو عندئذٍ أن الاعتراف بالخطأ هو في الوقت نفسه اكتشاف للحرية.

في وعي الخطأ يظهر أولاً الوحدة العميقة للافتتانين المؤقتين للماضي والمستقبل؛ إن اندفاع المشروع إلى الأمام مشحون باستذكار الماضي، وبالمقابل فإن التأمل المغتمّ بالماضي داخل الندم متداخل من يقينية التجدد الممكن؛ والمشروع المغتني بالذاكرة يرتد نادماً. كذلك ففي داخل وعي الخطأ يريد المستقبل تجنيد الماضي، ويظهر الوعي كاستعادة للوعي، ويكشتف الوعي لنفسه سماكة وكثافة لن يعترف بها التفكير المتنبه فقط لاندفاعة المشروع إلى الأمام.

لكن بجمع الافتتانيْن المؤقتين للماضي والمستقبل معاً إلى قلب الحرية، فإن وعي الخطأ يظهر أيضاً السببية الكلية والبسيطة للأنا بعيداً عن أفعالها الفردية؛ إن وعي الخطأ يظهر لي سببيتي منقبضة، محدودة، من فعل يشهد لكل أنا «ي»، وبالمقابل فإن الفعل الذي لم أرد فعله، يفضح السببية السيئة التي لا تعرف حداً خلف كل فعل محدد. لذلك ومن أجل تفكير متنبه للمشروع فقط، فإن هذه السببية تتحول إلى عملة وتختفي داخل إبداع منقطع عني أنا، في ذاكرة الندامة، فأجذر أفعالي في السببية البسيطة للأنا. بالطبع نحن ليس

لدينا مدخل إلى هذه الأنا خارج أفعالها المحددة، لكن وعي الخطأ يظهر في هذه الأفعال وبعيداً عنها مطلب التكاملية التي تكوننا، فهي بذلك ملجأ للأنا الأصلية بعيداً عن أفعالها.

لكن باكتشافه، من خلال الخطأ، فجوة بين المطلب الأكثر عمقاً من أي واجب والأفعال التي أحدثت خيبة، فإن نابير Nabert ميَّز داخل وعي الخطأ تجربة مظلمة للَّاوجود. وقد ذهب حتى جعل منها نوعاً من المشاركة المقلوبة: إن فعلاً ما للأنا، يقول، «لا يخلق وحده كل اللَّاوجود الموجود داخل الخطأ؛ فهو يحدده ويجعله خاصته. لاوجود الخطأ تتصل مع لاوجود جوهري تُمرِّر أفعال الأنا الفردية دون أن تخفف خطورتها بالنسبة للوعي» (مبادئ من أجل أخلاق، ص، 16). هذه المشاركة المقلوبة هي التي يجب إيجادها واختراقها وتجاوزها بواسطة التفكير الذي يريد الاختراق وصولاً إلى ما أسماه نابير «الإثبات الأصلي».

وهكذا فداخل رؤية أخلاقية، ليس صحيحاً فقط أن الحرية هي علة الشر، بل الاعتراف بالشر هو أيضاً شرط وعي الحرية؛ لأن في هذا الاعتراف يمكن مفاجأة التمفصل الدقيق للماضي والمستقبل، للأنا وللأفعال، للَّاوجود وللفعل المحض داخل الحرية نفسها. تلك هي عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم.

لكن هل باستطاعة الرؤية الأخلاقية إعطاء سبباً للشر من دون بقية؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح ضمنياً في آخر مؤلف لجان نابير: مقالة عن الشر. إذا كان الشر هو «غير المبرر» فهل يمكن استيعابه بالكامل ضمن الاعتراف به من قبل الحرية؟ هذه الصعوبة، وجدتها بواسطة طريق أخرى، هي «رمزية الشر» واللغز الأساسي لهذه الرمزية

هو أن عالم الأساطير هو نفسه عالم محطم؛ فأسطورة السقوط التي هي رحم كل التأملات اللاحقة التي تختص بأصل الشر داخل الحرية الإنسانية، ليست الأسطورة الوحيدة، فهي تبقي خارجها الغنى الأسطوري للكاوس، للإضلال المأسوي، للروح الطريدة؛ حتى لو راهن الفيلسوف على تفوُّق أسطورة السقوط بسبب عشقها للاعتراف الذي قالت به الحرية والخاص بمسؤوليتها، حتى لو كان هذا الرهان يسمح بضم كل الأساطير الأخرى بحسب أسطورة السقوط المأخوذة كمرجعية، يبقى أن أسطورة السقوط لم تنجح باستئصالها أو باختزالها. بل أكثر من ذلك فإن تأويل أسطورة السقوط قد أبرز بشكل مباشر هذا التوتر بين دلالتين:

من جهة فإن الشر يدخل العالم ما دام الإنسان يطرحه، لكن الإنسان لا يطرحه إلاً لأنه يستسلم لاستثمار الخصم. إن حد رؤية أخلاقية للشر وللعالم قد تمت الدلالة عليه في هذه البنية المبهمة لأسطورة السقوط: فبطرح الشر، تكون الحرية فريسة للآخر. تلك هي مهمة التفكير الفلسفي في استعادة طروحات هذه الرمزية للشر، مما يجعلها في كل سجلات وعي الإنسان بدءاً بالعلوم الإنسانية وانتهاء بالتأمل بالعبد الحاكم. وإذا كان الرمز يؤدي إلى التفكير، فلأن رمزية الشر التي تؤدي إلى التفكير تختص بعظمة وحد الرؤيا الأخلاقية للعالم، لأن الإنسان الذي تكشفه هذه الرمزية يبدو ضحية أكثر منه مذنباً.

الفصل الأول

مؤثرية البؤس والتفكير المحض

1 ـ فرضية العمل:

الجزء الأول من هذا العمل مخصص لمفهوم اللاعصمة. فبادعائي أن اللاعصمة مفهوم، أفترض مسبقاً وابتداء أن التفكير المحض، أي كيفية الفهم وفهم الذات التي لا تنبثق من صورة، رمز أو أسطورة، يمكن أن تبلغ عتبة المعقولية، حيث إن إمكانية الشر تبدو منقوشة في البنية الداخلية للواقع الإنساني. ففكرة أن الإنسان ضعيف بتكوينه، ويمكن أن يخطئ، هي وبحسب فرضيتنا للعمل، منفتحة على التفكير المجرد، وتعني خاصية للكائن الإنسان. كما يقول ديكارت في بداية «التأمل الرابع» هذا الكائن وكما «أجدني معرضاً لما لا نهاية له من الإخفاقات لدرجة لا ينبغي لي أن أتعجب حين أخطئ». كيف يجد الإنسان نفسه «عرضة» للخطأ، هذا ما يشتمل عليه مفهوم اللاعصمة.

لكن، كيف تبرز فكرة اللاعصمة هذه عند الإنسان؟ ينبغي أن يكون بالمستطاع إعداد سلسلة من المقاربات، التي برغم كونها جزئية، إلاً أنها يمكن أن تدرك في كل مرة السمة العامة للواقع (أو

للوضع) البشري، حيث تنقش هذه الميزة الأنطولوجية. أما فرضيتي الثانية للعمل التي تختص هذه المرة بالجوهر وليس فقط بأسلوب عقلانية البحث، فهي أن هذه السمة العامة تتركّز في عدم تطابق الإنسان مع نفسه، هذا اللاتناسب بين الذات والذات هو نسبة اللاعصمة. «لا ينبغي لي أن أتعجب» إذا كان الشر قد دخل العالم مع الإنسان: لأنه الحقيقة الوحيدة التي تقدم هذا التكوين الأنطولوجي غير الثابت بشكل أكبر وأصغر منه بالذات.

ولندفع إلى الأمام أكثر، فكرة إعداد فرضية العمل هذه. فنبحث عن اللاعصمة في هذا اللاتناسب، ولكن أين نجد هذا اللاتناسب؟

هنا، تعرض لنا المفارقة الديكارتية للإنسان المتناهي ـ اللامتناهي. لنقل على الفور إن الرابطة التي أقامها ديكارت بين هذه المفارقة وسيكولوجية الملكات هي مضلة بالمطلق، إذ ليس فقط يصبح من غير الممكن الاحتفاظ ـ بصورته الديكارتيه على الأقل ـ بهذا التمييز بين فاهمة متناهية وإرادة لامتناهية، بل يجب التخلي بالكامل عن فكرة ربط المتناهي بملكة أو وظيفة ما، واللامتناهي بملكة أخرى أو وظيفة أخرى. على أن ديكارت نفسه في بداية «التأمل الرابع» قد مهّد الطريق لفهم أوسع وأكثر جذرية لمفارقة الإنسان، عندما يدخل بلمحة، ديالكتيك الوجود والعدم في حكم الملكات نفسها.

وفعلاً، عندما لا أفكر سوى باللّه، فإني لا أكتشف في نفسي أي سبب للخطأ أو الإثم، ولكن بالعودة إلى نفسي، تفيدني التجربة بأني رغم ذلك، موضوع لما لا نهاية له من أخطاء، والتي في بحثي عن السبب انطلاقاً من هذه الأخطاء، ألاحظ ليس فقط ما يعرض

لتفكيري من فكرة حقيقية وإيجابية عن الله، أو بالأحرى عن كائن مطلق الكمال، ولكن، فكرة سلبية عن العدم، أي عما هو أبعد ما يكون عن معنى الكمال، كما لو أنني نقطة وسط بين اللّه والعدم أي موضوع بين الوجود الأعظم واللاوجود، إذ لا يوجد، بحق، أي شيء في ذاتي ممكن أن يقودني إلى الخطأ، بما أن الكائن الأعظم أبدعني ولكن إذا اعتبرت نفسي مشاركاً بشكل ما بالعدم أو باللاوجود، أي بما أني أنا لست الكائن الأعظم، أجدني معرضاً إلى ما لا نهاية له من الإخفاقات، بحيث إنه لا ينبغي لي أن أندهش عندما أخطئ.

كوننا لسنا في معرض مقاربة مباشرة لهذه الأنطولوجية للإنسان، فهذا صحيح، لأن فكرة «الوسيط» المتضمنة في فكرة اللاتناسب هي أيضاً مضلة جداً، فالقول بأن الإنسان موضوع بين الوجود والعدم، يعني التسليم بمعالجة الحقيقة الإنسانية كمنطقة، كحيّز أنطولوجي، كمكان متموضع بين أمكنة أخرى، فتكون «شيمة» الانحصار في هذه الحال خادعة، وهذا ما يدعو لمعاملة الإنسان كموضوع يمكن ملاحظة مكانه باعتبار وقائع أخرى أكثر أو أقل تعقيداً منه، أكثر أو أقل ذكاء منه، أكثر أو أقل استقلالية منه. فالإنسان ليس وسيطاً لأنه بين الملاك والبهيمة، بل وسيط في داخله، بين ذاته وذاته. هو وسيط لأنه مزيج، وهو مزيج لأنه يقوم بتوسطات. فميزته الأنطولوجية ككائن وسطي يتركّز في هذا كما في فعل وجوده. هو فعل إجراء التوسطات بين كل الكيفيات، وعلى كل مستويات الواقع خارج ذاته وفي داخلها. لهذا فإننا لا نشرح ديكارت بديكارت، بل بكانط، بهيجل وهوسرل. فتوسطية الإنسان لا يمكن اكتشافها إلاً

بالمرور عبر التوليف المتعالي للتخيل أو بديالكتيك اليقين والحقيقة، بديالكتيك القصد والحدس، الدلالة والحضور، الفعل والنظر، باختصار، بالنسبة للإنسان، كونه وسيطاً يعني القيام بتوسطات.

يجدر التنبه قبل إدخال عناصر جديدة على فرضيتنا للعمل إلى ما يلي: إذا سمحنا لأنفسنا أن نمهد بالمبحث الديكارتي عن الإنسان المتناهي ـ اللامتناهي ـ مع احتمال تأويله بالكامل ـ فإننا ننفصل بعض الشيء عن التيار المعاصر القاضي بجعل التناهي السمة الغالبة للواقع الإنساني. طبعاً لا أحد بين فلاسفة التناهي يملك فهماً بسيطاً وغير ديالكتيكي للتناهي. الكل يتكلم بمعنى أو بآخر عن تعالي الإنسان. بالمقابل، فإن ديكارت بعد طرحه أنطولوجية المتناهي واللامتناهي، استمر بتسمية الإنسان الكائن المخلوق بالمتناهي بالنسبة إلى اللانهائية الإلهية. لكن هل سيكون من غير المشروع تضخيم الخلاف بين فلسفات التناهي وبين فلسفة تنطلق صراحة من مقارنة الإنسان المتناهي ـ اللامتناهي؟

حتى لو اختزل هذا الخلاف إلى مجرد فَرق بالنبرة، فإنه يبقى غير بسيط. فالمسألة هي معرفة ما إذا كان هذا التعالي هو تعالي التناهي أو أن مقابله ليس في الأهمية نفسها. سوف نرى، فالإنسان لا يبدو لنا كخطاب أقل منه كمنظور، كمطلب كلانية أقل منه كطبع محدود، كحب منه كرغبة. فقراءة المفارقة انطلاقاً من التناهي، لا يبدو أن لها امتيازاً على القراءة المعاكسة التي بحسبها يكون الإنسان لاتناهياً ويكون التناهي، علاقة تقليصية لهذا التناهي فإن الإنسان ليس أقل تهيؤاً للعقلانية غير المحدودة، للكلانية وللغبطة من كونه ليس محدوداً بالمنظور ولا متروكاً للموت ولا مماشاة

للرغبة، فرضيتنا للعمل الخاص بمفارقة المتناهي ـ اللامتناهي، تتضمن وجوب الكلام عن اللاتناهي بقدر الكلام عن تناهي الإنسان. والاعتراف الكامل بهذه القطبية هو أمر جوهري لإعداد مفاهيم الوسيط، اللاتناسب واللاعصمة التي بيّنا سياقها صعوداً من آخر هذه المفاهيم إلى أولها.

لكن فرضيتنا للعمل ليست معدة كفاية بعد، إنها تعطينا اتجاه التحقيق وليس برنامج البحوث وبالتالي كيف نبدأ العمل؟ كيف نحدد نقطة الانطلاق لأنتروبولوجيا فلسفية متموضعة تحت الفكرة الرئيسية للاعصمة؟ نحن نعلم فقط أنه ليس ممكناً الانطلاق من حدّ بسيط، بل من المركب نفسه، من علاقة المتناهي ـ اللامتناهي. إذن من الإنسان ككل يجب علينا البدء، من النظرة الكلية لعدم تطابقه مع نفسه، من لاتناسبيته، من توسطيته التي يصنعها بوجوده، كيف لا تستبعد هذه النظرة الشمولية أي تقدم، أي نسق من العلل؟ يبقى أن هذا التقدم وهذا النسق يتكونان ضمن سلسلة من وجهات النظر والمقاربات التي تكون في كل مرة وجهة نظر ومقاربة للكلانية.

في هذه الحالة، إذا كان تقدم الفكر ضمن أنتروبولوجيا فلسفية، لا يتضمن أبداً الانطلاق من البسيط إلى المركّب، ولكنه ينبثق دائماً داخل هذه الكلانية نفسها، فلأن ذلك قد لا يكون سوى تقدم في الإيضاح الفلسفي للنظرة الكلية، فينبغي إذن أن تكون هذه الكلانية معطاة أولاً بطريقة ما قبل فلسفية في الماقبل فهمية التي تتهيأ للتفكير؛ ينبغي إذن أن تباشر الفلسفة، بطريقة الإيضاح ثانياً، كتلة سديمية من المعاني المبهمة تتضمن ابتداءً سمة قبل فلسفية، أي يجب الفصل بالكامل بين فكرة الأسلوب في الفلسفة وبين فكرة نقطة

البداية. فالفلسفة لا تبتدئ شيئاً على الإطلاق: بل هي باستنادها إلى اللافلسفة تعيش من مادة ما سبق فهمه دون تفكر، ولكن إذا لم تكن الفلسفة في الأصل بداية جذرية، فإنها تستطيع أن تكون كذلك في المنهج. وهذا يقودنا إلى ما هو أقرب إلى فرضية العمل المرتبطة بفكرة فارق الإمكان بين الماقبل فهمية غير الفلسفية والبداية المنهجية للإيضاح.

أين نجد فعلاً هذه القبل فهمية للإنسان اللامعصوم؟ في مؤثرية «البؤس». هذه المؤثرية هي بمثابة الرحم لكل فلسفة تصنع من اللاتناسب ومن التوسطية الخاصية الأنطولوجية للإنسان. فهل ينبغي أيضاً حمل هذه المؤثرية إلى أعلى درجات كمالها؟ فحتى لو كانت هذه المؤثرية قبل فلسفية فإنها أيضاً قبل فهمية. وهي كذلك ككلام تام في نسقه وفي مستواه. فنحن نبحث إذن عن بعض التعابير المناسبة التي تتكلم عن ما قبل فهمية الإنسان لذاته كـ «بائس».

إنطلاقاً من هنا تأخذ مسألة البداية معنى جديداً. لقد سبق وقلنا ابتداءً إن البداية في الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى بداية في الإيضاح تستأنفه ولا تبتدئه. وكي نفضي إلى هذه البداية المنهجية، ينبغي في بدء الفصل التالي إجراء عملية اختزال للمؤثرية والشروع في أنتروبولوجيا تكون فلسفية حقاً بواسطة التفكر بأسلوب «متعال» أي تفكر لا ينطلق من الأنا بل من الموضوع الذي أمامي، ومن ثم يصعد إلى شروط الإمكان. وسنذكر في اللحظة المناسبة ما يميّز هذا الأسلوب «المتعالي». ولنقل هنا إن ما ننتظره فقط من قرار البحث في القدرة على معرفة اللاتناسب الأكثر جذرية سنطلب منه خيطاً مرشداً لاكتشاف كل كيفيات الإنسان الوسيط: ما كان خليطاً وبؤساً

لفهم المؤثرية عند الإنسان نسميه الآن توليفاً، ومسألة الوسيط تصبح مسألة «الحد» الثالث الذي سمّاه كانط «الخيال المتعالي» الذي يحمل تأملياً على الموضوع. بدون هذه المرحلة المتعالية، لا تخرج الأنتروبولوجيا من المؤثرية حتى تقع في أنطولوجيا الوجود والعدم الغرائبية.

مع هذه البداية المزدوجة قبل الفلسفية والفلسفية، المؤثرية والمتعالية نمتلك الحركة للذهاب بعيداً. فالمتعالي يعطينا فقط اللحظة الأولى لأنتروبولوجيا فلسفية، ولا يعادل كل ما تمثله مؤثرية البؤس من ما قبل فهمية. كل ما يلي فلسفة اللاعصمة يتضمن ملء الفراغ بين المؤثرية والمتعالي، واستعادة المادة الغنية فلسفياً والتي لا تمر في التفكر المتعالي المستند إلى الموضوع. لهذا سنحاول تقليص المسافة بين التفكر المحض والفهم الكلي بتفكر في «العمل» ثم في «الشعور».

ولكن التفكر المتعالي المنصب على الموضوع هو الذي يمكن استخدامه كمرشد في هاتين المتغيّرتين الجديدتين، لأنه فقط على نمط اللاتناسب بين العقل والإحساس، أو كما سنقول بصورة أدق العمل والمنظور، يمكن التفكر في الأشكال الجديدة التي يقدمها عدم تطابق الإنسان مع ذاته في نسق العمل والشعور، كما أنه على نمط وساطة الخيال المتعالي يمكن فهم الأشكال الجديدة التي تتخذها الوظيفة الوسيطية أو التوسطية في الإطار العملي والعاطفي.

يبدو كذلك معقولاً محاولة الاستعادة التدريجية للمؤثر الأولي للـ «بؤس» في التفكر المحض. كل حركة هذا الكتاب تتركّز على مجهود التوسع التدريجي للتفكر، انطلاقاً من موقع أولي للأسلوب

المتعالي. إن التفكر المحض في حالته القصوى وبعد أن أصبح فهماً كلياً يمكن أن يعادل مؤثرية البؤس.

لكن هذه الحالة القصوى لم يتمّ بلوغها أبداً، لأن في ما قبل فهمية الإنسان لنفسه غنى معنوياً لا يمكن مساواته بالتفكر. هذا الفائض في المعنى هو الذي يؤدي بنا في الكتاب الثاني إلى أن نحاول إجراء مقارنة مختلفة: ليس بالتفكر المحض، لكن بتأويل الرموز الأساسية التي يعترف الإنسان فيها بعبوديته بمحض إرادته.

الكتاب الأول هذا، سوف يوجّه الأسلوب التفكيري حتى النهاية من اللاتناسب المعرفي إلى لاتناسب العمل، ومن لاتناسب العمل إلى لاتناسب الشعور. ببلوغ التفكر هذا الحد، يصبح ممكناً اختبار مضمون مفهوم اللاعصمة: فهو الذي يكون بالنتيجة الفكرة المنظمة لحركة الفكر الذي يسعى إلى التساوي مع تشدد الفكر، بغنى الفهم المؤثري للبؤس.

2 ـ مؤثرية البؤس

مع أفلاطون وباسكال، بدأ هذا التأمل المؤثري لمرتين واضحاً في هوامش الفلسفة، كما على عتبة تفكر سيأخذه معه في صراحته وحقيقته: من أسطورة النفس الأفلاطونية كخليط، إلى بلاغة باسكال الرائعة حول اللامتناهيين، باتجاه مفهوم القلق عند كيركغرد، يتكشف بعض التقدم الذي هو في الوقت نفسه تقدّم في المؤثرية كما في ما قبل فهمية «البؤس»، لكن هذا التقدم حصل حتى داخل الصور، الأشكال، الرموز التي بها جميعاً ينفتح المؤثر على الأسطورة، أي على الخطاب.

كل ما قبل فهمية «البؤس» هو في «أساطير الوليمة» Mythes de banquet، في فيدروس Le Phèdre والجمهورية. الأسطورة هي بؤس الفلسفة، ولكل الفلسفة عندما تريد التحدث لا عن الفكرة التي تكون أو تعطي مقياساً لكل كائن، بل عن الإنسان، هي فلسفة «بؤس». هذا هو بالفعل وضع النفس البائسة نفسه. بما أنها الكائن الوسيط بامتياز، فلسيت هي الفكرة: بل ليست «سلالة الأفكار» ولا هي «تقرب» الفكرة، ولكنها ليست بالمقابل شيئاً هالكاً، بل هو جسدها إلى الفناء أشبه، فهي إن صح التعبير حركة المحسوس نحو المعقول، هي التوغل، الارتقاء نحو الوجود. هكذا يتضح بؤسها بكونها بادئ ذي بدء متحيرة وتفتش عن هذا الارتباك، هذا الإخراج، هذا الالتماس، عن كل هذه الأمور التي تنعكس في عدم اكتمال الحوارات المتعارضة، وتفيد أن النفس في حالة عمل عندما يختص الأمر بالكائن، فالنفس ترتئي وتخطئ، وهي ليست رؤية ولكن محط الرؤية، ليست لمساً وتملكاً معاً، بل ميل وتوتر: «بالجهد، ومع الوقت، ولقاء العناء المضاعف والمجهود» يقول تاأطاطوس (186a).

كيف نعبّر عن النفس ونظامها الانتقالي بين ما يمضي وما يستمر؟ بسبب العجز عن التعبير عنها بلغة العلم، أي في الخطاب الثابت، وعن الكائن اللامتغيّر، في تعبير المجاز، ثم الأسطورة التي يعبّر الفيلسوف عنها.

المجاز والمماثلة يكفيان لإعطاء صورة ثابتة مؤقتاً عن هذا المصير الغريب وبدون حيّز فلسفي بلا مكان هكذا يعطي الكتاب الرابع للجمهورية من النفس رمزها السياسي الذي بحسبه تتألف

النفس من ثلاثة أقسام كما المدينة في أنظمتها الثلاثة: الرؤساء، المحاربون، والعمال. هذه الرمزية تتجنب الأسطورة ما دامت الصورة الثابتة هذه لم توضع في مسار الحركة في منظورية الاندفاع نحو المثل ونحو الخير ما دام تكوُّن هذه الوحدة التعددية غير مستحضر بهدف الارتقاء الذي يقود الكائن إلى الخير، لكن ملاحظة «ضرورة» النفس هي في اختصارها الصورة الثابتة في مستهل المقارنة نفسها يقول أفلاطون: «إذا تفحصنا بالخيال نشوء الدولة، ألا نرى كذلك نشوء العدالة واللاعدالة؟» (369a) «العدالة ليست شيئاً آخر غير هذا الشكل من الوحدة في حركة الأجزاء، وهي تتضمن في الأساس أن يصبح التعدد واحداً».

لكن الكتاب الرابع يتجه مباشرة إلى الحد المفترض تحقيقه في هذا البناء:

إذا أحكم بناء الدولة وكانت جيدة البناء، فأنها تكون عندئذ حكيمة، شجاعة، معتدلة وعادلة. هذا النظام البالغ غاية الاكتمال هو الذي يكشف البنية الثلاثية في «جزء» من المدينة؛ فأجزاء النفس هي إذن كأجزاء المدينة موضع الوظيفة؛ بدوره، توازن الوظائف الثلاث التي تشكّل تركيبة النفس يصدر من معيار العدالة المفترض تحققها؛ العدالة هي «هذا الذي أعطته قوة التوليد للوظائف جميعها فتحفظها بمجرد تولدها ما دامت تستمر فيها» (433b).

لكن بدل أن تتوجه بالخيال إلى نهاية الحركة التي بها تتكوّن الدولة، تتوجه إلى النفس في حركتها نفسها نحو الوحدة والنظام. عندها تبدأ الصورة بالتحرك، فبدل التركيبة المتوازنة، تنكشف حركة غير مقررة بل نظام من التوترات، هذا الانزلاق نلمسه في تتمة

الكتاب الرابع، عندما يلاحظ أفلاطون بعد تخليه عن صورة المدينة، المدينة الفاضلة، القوى التي بواسطتها «نعمل» والتي بواسطتها «نتعلم»، «نغضب» و«نرغب»، تبدو النفس عندئذ كحقل القوى التي تتعرض للتجاذب المزدوج من العقل الذي يسميه «من يأمر» والرغبة المسمّاة «من تمنع» (439c) هذا هو إذن الحد الثالث الذي يسميه أفلاطون «تيموس» فيصبح لغزاً محيراً[1].

إذ لم يعد «جزءاً» في بناء منضد ولكن قوة غامضة تكون عرضة لتجاذب مزدوج من العقل والرغبة: تارة يصارع بالرغبة التي منها يستمد هياجه وغضبه، وطوراً يجعل نفسه في خدمة العقل الذي منه يستمد السخط والمكابرة. «غضب» أو «شجاعة» (تيموس)، القلب هو الوظيفة غير المستقرة والهش جداً. هذا الموقف المبهم للـ «تيموس» يعلن في «سكون» الروح عن كل أساطير الوسيط. الوسيط في «السكون» هو النقطة الوسط، هو بين وظيفتين أو جزأين؛ في «دينامية» سيكون فيها «خليطاً». ولكن المجاز الذي كان يناسب السكون وقتها، يعيدنا إلى الأسطورة التي وحدها تستطيع أن تعبّر عن تكوين الوسيط.

صورة الخليط في تطبيقها على النفس تعطي شكل القصة الدرامية للمسألة الأكثر استقراراً في البناء الثلاثي الأجزاء. مما يستدعي وجود أسطورة لرواية تكوين الخليط. قد يكون أحياناً أسطورة اصطناعية لخليط بين المواد، غالباً أسطورة بيولوجية للتزاوج، للاقتران بين أطراف جنسية، فالتكوين هو إيلاد. هذا

(1) تيموس: النفس الغضبية عند العرب. (المترجم)

الخليط بشكل امتزاج أو اقتران، هو الحدث الذي حصل في بداية الأنفس.

إن ما يجعل أساطير الوليمة Banquet وفيدروس Phèdre على رأس الصور غير الفلسفية أو ما قبل الفلسفية لأنتروبولوجيا اللاعصمة ليس فقط أسبقيتها التاريخية بل صفتها غير المميّزة لمبحث «البؤس» الذي تحمله. فالبؤس هناك هو محدودية أصلية وشر أصلي، فيمكن قراءة هذه الأساطير الكبرى مرة بعد أخرى كأسطورة التناهي وكأسطورة الشعور بالألم؛ الأسطورة هي السديمة وعلى التفكير أن يشطرها. إن تفكيراً مباشراً بأساطير الشر يظهر لنا لاحقاً العمق الأسطوري الذي تنتمي إليه سديمة الوجود البائس والحرية الساقطة كما نرى أيضاً أن أفلاطون كفيلسوف لم يخلط بين الشر والوجود الجسدي، وأن في الأفلاطونية شراً بالظلم وهو شر مختص بالنفس.

إذا أخذنا الأسطورة كما هي مروية، أي بدون خلفية ـ خطة موضوعة فإن تاريخ الأديان يستطيع إعادة بنائها وبدون التفسير الذي يبدأ بتجزئتها، إنها أسطورة كلية «للبؤس» ويمكن القول إن كل تأمل يعود إلى مبحث البؤس عندما يعيد هذه الوحدة بين المحدودية والشر المعنوي؛ «البؤس» هو هذه النقمة اللامنقسمة التي ترويها الأساطير عن الخليط قبل أن يجعلها التفكر الأخلاقي تترسب كـ «جسد» وكـ «ظلم».

صحيح أن العرافة الملهمة لا تتكلم عن النفس، لكن عن إيروس EROS (إله الحب)، لكن إيروس هو نفسه صورة للنفس، أو على الأقل للنفس الأكثر نفسانية، نفس الفيلسوف الذي يريد الخير لأن الخير ليس في ذاته «فإيروس» يحمل في ذاته هذا الجرح الأصلي

الذي هو علاقة أمه «بنيا» Penia. هذا هو مبدأ الكثافة، كي يبرر للكائن طموحه، يستوجب جذر عوز وفقر أنطولوجي. «إيروس» النفس المتفلسفة هي إذن الهجين بامتياز، هجين الغني والفقر.

ديكارت وخاصة كانط لم يذكرا شيئاً مغايراً في خطاباتهما الحصيفة عن الخيال: فالفاهمة بدون حدس هي فارغة، والحدس بدون مفهوم هو أعمى. فنور الخيال هو توليفهما: «الهجين الأفلاطوني يعلن عن الخيال المتعالي: ويعلن في ذلك أنه يغلف كل نشئ بحسب الجسد وحسب النفس كما يعبّر عن ذلك حوار فيليب Philebe بلغة أقلّ «أسطورية» وأكثر «ديالكتيكية» بـ «المجيء إلى الوجود» الذي هو ماهية حاصلة» (26d)، كل خلق ποιησς هو معلول لإيروس: «أنت تعلم أن فكرة الخلق هي شيء واسع، عندما يوجد بالفعل ولأي سبب كان توجه من اللاوجود إلى الوجود، فإن سبب هذا التوجه هو فعل خلق (205a) باختصار، فإن «إيروس» هو قانون كل عمل يكون غنى المعنى وفقر الظاهر الخام. لهذا فإن الديالكتيك المتصاعد الذي يسنده حب طاهر دائماً، يجتاز كل درجات العمل، من الأجساد الجميلة إلى النفوس الجميلة، إلى الأعمال الجميلة والتشريعات الجيدة. كل عمل يولد من الرغبة، وكل رغبة هي في آن غنية وفقيرة.

لكن يوجد أكثر في الأسطورة مما يوجد في التفكر: يوجد أكثر بالقوة عندما يوجد أقل في التصميم والتشدد. هذا المعين الذي لا ينضب من المعاني ليس فقط هو من جانب «بوروس» Poros الذي هو بالطبع أكثر وأفضل من الفاهمة الكانطية، ولكن أيضاً من جانب «بنيا» Penia.

كل عوز هو «بنيا» Penia، وكم هي عديدة حالات العوز هذه: إذا أردنا بالفعل تفسير الواحد بالآخر، أسطورة «الوليمة» Banquet بـ أسطورة «فيدروس»، فعدم التصميم أو التصميم الحازم عند الأول يبدو واضحاً، الفقر الأنطولوجي المتمثل بـ «بنيا» Penia في «الوليمة» يبدأ بالانقسام إلى لحظتين أسطوريتين تتوافقان في أسطورة فيدروس مع مرحلتين مختلفتين للرواية، فأسطورة فيدروس تربط الواحد بالآخر أسطورة ضعف وأسطورة انحطاط، فالهشاشة التي تسبق كل سقوط هي هشاشة المركبات المجنحة التي تشكّل الأنفس الإنسانية في الموكب السماوي، وقبل كل سقوط، فإن هذه الأنفس تكون مركبة مسبقاً، وهذا التركيب يظهر نقطة التنافر في المركبات نفسها: بالنسبة لنا قبل كل شيء فإن السائق هو سائق عربة لمركبة مجهزة. بعد ذلك فإن أحد الحصانين في المركبة هو جميل وجيد وجاهز لمثل تلك الرحلة بينما تركيب الآخر هو عكس ذلك وعكس طبيعته (246b). هكذا وقبل السقوط في جسد أرضي يكون تجسد أصلي. فالآلهة بهذا المعنى لديها جسد، ولكن الأنفس غير الإلهية تحتوي مبدأ أصلياً من الثقل والجموح. وأسطورة اللاعصمة تتحول في الظلام المضيء والإبهام إلى أسطورة السقوط. وأحصنة المركبات تعطل بعضها البعض وتغرق في الدوامة، الجناح الذي يخفق يرتض ويسقط. فتظلم النفس بنسيان الحقيقة ويجرد الإنسان من الرأي. في هذا الانزلاق من الهشاشة إلى الغثيان ومن الغثيان إلى السقوط، تعلن الأسطورة الأفلاطونية التأمل الكيركيغاردي الذي يتأرجح بين تأويلين اثنين: بين الاستمرارية والانقطاع، ومن ولادة الشر انطلاقاً من البراءة، لكنه يؤثر أخيراً فكرة أن الشر هو انبثاق،

طفرة، موقف. بهذا المعنى تصبح أسطورة الشر الأفلاطونية سديماً من الهشاشة والسقوط ما يلبث أن يتشظى، لكنه يبقى غير متجزئ ومتردداً. هذا السديم يسميه أفلاطون «النقمة»، «النسيان»، و«الضلال» (248c).

سيتبين معنا في ما بعد كيف استشف أفلاطون الانتقال من الأسطورة إلى الديالكتيك، وكيف أصبح الخيط مزيجاً (وسطاً) ثم تقويماً صحيحاً بفضل المعارضة الفيتاغورية بين المحدود واللامحدود بمساعدة العقل العملي.

يعطينا المؤثر الباسكالي المدخل الثاني للتفكر، فالأجزاء المسماة «لامتناهيات، وسط أو لاتناسب الإنسان» (fgt. 72 de l'edi. Brunchvig) بترتيب آخر سواء بالقصد أو بالنبرة، لكن ليس بنبرة الأسطورة بل البلاغة، بالنسبة للمقياس الأفلاطوني للمعرفة فالأمر يعني الحض، تقريظ، بكلام آخر الرأي الصواب. «حوار فيدون» Le Phedon الذي يبدأ هو أيضاً الحض يتكلم بهذا المعنى عن شبه الأسطورة والإقناع (70b) بنوع من «شبه الأسطورة» يدعو باسكال إلى رفض الالتهاء، وباختراق القناع الذي نخفي وراءه وضعنا الحقيقي. ولقد لاحظ برانشفيك وهو مصيب، أنه ما كان يجب فصل هذا التأمل بالإنسان الواقع بين لانهائيين عن «الفصل الخاص بالقوى الخادعة» (fgt. 83) التخيل والتقليد، التي تؤدي مباشرة إلى نقد الالتهاء. إن التفكر بمكانة الإنسان ككائن وسطي، يعني العودة إلى ذاتي من أجل «التفكير بما معنى أن أكون ملكاً وأن أكون إنساناً» (fgt. 146).

هذا التأمل يبقى تقريظاً، شبه أسطورة (ما يوازي الأسطورة)

Paramythia لأنه ينطلق من شيمة محض حيزية لمكانة الإنسان بين الأشياء، هذا التمثيل الخيالي هو كلية «لمكان» الإنسان، كوسيط بين الكبير جداً والصغير جداً له ميّزة التأثير بالبشر لأنه يوقظ صدى مباشراً في الحساسية الكونية في قرن بدأ يكتشف سعة الكون: «ما الإنسان في اللانهاية؟» إنه الرؤية المستطيلة بالخيال، التي تغذي هذا الانفعال لإنسان يرى نفسه تائهاً في هذه الناحية المقفرة من الطبيعة»، ولكن عندما تتوقف رؤيتنا هناك، ويتجاوزها الخيال فهي تعيا بما تدرك من طبيعة العطاء (fgt. 72). علم الفلك كعلم «وسَّع مداركنا» ولكن ما وراء المتخيل الذي يعرضه لا يفيد أكثر من إدهاش الخيال الذي يضيع في هذا الفكر»، فعندها تصبح اللانهاية المتخيلة «هاوية» وهاوية مزدوجة، فكلمة لانهاية نفسها هي أقل دلالة منها تعبيراً، فهي لا تعني فكرة عقلية، ولا تستطيع أن تكون كذلك لأنها غير محددة الكبر والصغر كاللانهاية والعدم، هاتان الكلمتان المشحونتان بالرعب يظهران بالأحرى اندهاش الخيال الذي يعجز عن الإدراك ويتيه في العجائب: «أخيراً، فما هو الإنسان في الطبيعة؟ عدم بالنسبة للانهائي، وهو كل بالنسبة للعدم، وهو وسط بين لا شيء وكل شيء».

لكن قدرة الإيقاظ للرمزية الحيزية للامتناهيتين تتركّز في هذا، بأن تثير تجاوزها نفسها باتجاه شيمة وجودية للاتناسب: «محاطة بكل نوع، هذه الحالة التي تتوسط طرفين، توجد بين كل قوانا (ibid, p. 355)، شيئاً فشيئاً يشحن كل طرف بمفاهيم، كما في التذكر الأفلاطوني لكل التماثلات بين المحسوس والمعقول؛ غير المتناهي الكبر، اللامتناهي باختصار، يصبح «نهاية الأشياء»، فتكون

كل الأشياء محمولة إليه، اللامتناهي الصغر ويدعى أيضاً العدم، يصبح المبدأ الخفي للإنسان، وأيضاً «العدم الذي منه انتزع». هذا هو الإنسان متموضع بين البداية والنهاية، بمعنى مباشر، هو مؤقت، سببي، وغائي، أما لاتناسبيته فتكمن في أنه ليس له «السعة اللانهائية» حتى «يتضمن» ويشتمل على المبدأ والنهاية.

وكما أن الطبيعة «نقشت صورتها وصورة مبدعها في كل شيء» فإن هذه اللانهائية للأشياء نفسها، تتضاعف في العلوم نفسها، فالعدم الأصلي له انعكاسه من مسألة نقطة الانطلاق في العدم، واكتمال العلوم خارج عن مقدورنا، هذا معترف به، أما أن تكون المبادئ نوعاً من اللامتناهي في الصغر أو حتى من العدم، فهذا غير معروف تماماً، هذا يقلب اعتقادنا بوجود نقطة انطلاق هي البسيط الموناد (monade)، لا توجد أية فكرة بسيطة أو «موناد» نستطيع الانطلاق منه. فالمبادئ بالنسبة للفاهمة هي كاللامتناهي في الصغر بمفهوم تخيلنا، نوع من العدم: في هذه الحال، «لا يتطلب الذهاب لدرجة العدم مدى أقل من الذهاب لدرجة الكل»، فكل مسألة روح الرهافة والمبادئ الحساسة للقلب تجد اندراجها هنا.

هذا «البؤس» المشابه لتيهان الفانين في شعر بارمينندس Parmenide أو المشابه للاعتقاد غير الثابت والمتغيّر بحسب أفلاطون، هل هو شرخ أصيل للحالة الإنسانية أو أنه خطأ منا؟ فسديمة المحدودية والشر التي لا يجزئها فيدروس بصورة واضحة هل ستتشظى؟

ليس واضحاً حتى الآن؛ «فالبؤس» ما زال مبحثاً غير متجزئ، وما يلاحظ فعلاً أن وضع الإنسان بين طرفين مصوّر وكأنه خاف

بذاته «لنعرف إذن مدانا، نحن شيء ما، ولسنا كل شيء، ما نكونه يحجب عنا معرفة المبادئ الأولى التي تُولد من العدم، والقليل الذي نملك كينونته يخفي عنا رؤية اللانهاية». «هذه الحالة هي طبيعية بالنسبة لنا، ومع ذلك فإنها الأكثر معارضة لميولنا». كذلك «عندما فكرت جيداً، وبعد أن وجدت سبب تعاساتنا كلها، أردت أن أكتشف العلة، وجدت واحدة تكمن في التعاسة الطبيعية لحالتنا الضعيفة والفانية والبائسة جداً، وأن لا شيء يمكن أن يعزينا عندما نفكر فيها عن قرب» (fgt. 139).

ومع ذلك فإن اللامبالاة خطؤنا، وإلاّ فلماذا هذا الحض؟ «ألنعرف مدانا؟» «ضعيف»، «عاجز»، «غير مستقر»، «مثير للسخرية» ليس الإنسان ذلك الذي لا يملك مسؤولية معرفة نفسه: «فمن الشر أن يكون الإنسان حافلاً بالأخطاء. ولكن الشر الأكبر أن يكون عنده كل هذه الأخطاء ولا يريد الاعتراف بها» لأن ذلك يعني «إضافة وهم اختياري» (fgt. 100). ينبغي إذن لكي يبرر اللامبالاة أن يلجأ إلى شيء من «النفور من الحقيقة» (ibid, p. 378) التي لأجل أن يكون له «جذر طبيعي في قلبه» (ibid, p. 379) يكون عملاً مدروساً، تكتيكاً، وهماً، مناورة وقائية تجاه شر الشر هذا، وهو أن يرى الإنسان نفسه بائساً. هذا التكتيك، الذي يسميه باسكال «غريزة سرية» يتضمن إذن شعوراً طبيعياً لحالة الإنسان البائسة، المطرود «وحقداً على التعاسات المستمرة». يقول باسكال، هذا «الحقد» نفسه يفترض بدوره «غريزة سرية أخرى متبقية من عظمة طبيعتنا الأولى، والتي تعرّفهم أن السعادة ليست في الواقع إلاّ في الراحة وليست في الصخب، ومن هاتين الغريزتين المتناقضتين يتكون فيهما مشروع غامض يختبئ عند

رؤيتهم في عمق النفس، التي تحملهم للميل إلى الراحة بالصخب، فيتصورون دائماً أن الرضى الذي لم يمتلكوه سوف يتحقق لهم، إذا استطاعوا بتخطيهم لبعض الصعوبات التي يواجهونها، فتح باب الراحة لهم».

التأمل الباسكالي هو إذن جزء من تخيل خارج كلياً عن اللاتناسب الحيزي للإنسان، هذا اللاتناسب ينعكس في رؤية لا تناسب المعرفة عن الأشياء. بدوره هذا اللاتناسب يتجاوز في الإخفاء الذي يفرزه الوضع المتناهي للإنسان، ويرشحه بشكل ما تجاه مسألة الأصل والنهاية، أخيراً، هذا الإخفاء نفسه يبدو كمفارقة، وكالحلقة المفرغة، لسوء النيّة، فالوضع الإنساني هو بطبيعته يخفي بالنسبة إلى مدلوله الخاص، ولكن هذا الإخفاء هو أيضاً ومع ذلك عمل التهاء، وبلاغة اللامتناهيين والوسط تقترح تحويله إلى الحقيقة الحقة.

بلاغة البؤس لا تبدو أنها تستطيع الذهاب أبعد من مفارقة حالة مخفي ـ مخفي على صعيد الحض، وشبه الأسطورة الباسكالية؛ فضبابيتها تستمر، وهذه المفارقة يجب أن ترعى كل مظاهر الحلقة المفرغة.

هنا تكون مهمة التفكر المحض في فهم اللاعصمة؛ وبفهمها تربط بصور «متمايزة سديمة البؤس».

الفصل الثاني

التوليف المتعالي

(المنظور المتناهي، الفعل اللامتناهي، الخيال المحض)

إن مؤثرية البؤس تعطي الفلسفة مادة تأملها، ولكن ليس نقطة بدايتها. فكيف ننتقل من أسطورة الخليط، من بلاغة «البؤس» إلى الخطاب الفلسفي، من الميتوس إلى اللوغوس.

إن المرحلة الضرورية لكن غير الكافية للتحول الفلسفي، هي المرحلة «المتعالية». سوف نتكلم بإسهاب عن سبب كون التفكر بهذا الأسلوب لا يفي بغرض أنتروبولوجيا فلسفية، وعن كون نتيجته قاصرة بالنسبة للفهم المسبق للإنسان الذي وجد تعبيره الأول في مؤثرية البؤس. ولكن التفكر المتعالي نفسه هو الذي يبيّن عدم كفايته.

إن قوة التفكر المتعالي مزدوجة، فهي أولاً في اختيار البداية: هذه البداية تبحث عنها تلك القوة في تقصي إمكانية المعرفة، ونحن نستطيع بقدر ما نستطيع تأثيم هذا الاختزال للإنسان بالمعرفة، ولكن هذا الاختزال البطولي ليس حكماً مسبقاً، بل هو القرار باستشراف كل خصائص الإنسان انطلاقاً مما تظهره خاصية نقد المعرفة: وكل شيء يأتي في ما بعد. لكن كل المسائل، مسائل التطبيق، مسائل

الشعور، إذا كانت مسبوقة بتقصي إمكانية المعرفة فهي موضوعة تحت ضوء خاص يساعد على التفكر بالإنسان. أما المقولات الأساسية للأنتروبولوجيا بما في ذلك خاصية المسائل التي تميز الفعل والشعور فلا تكون مقولات الأنتروبولوجيا ما لم تكن قد تلقت أولاً الاختبار الدقيق لتفكر متعال، أي تقصي إمكانية المعرفة.

ماذا يعنينا اختيار نقطة البداية؟ إن أول لاتناسب قابل للبحث الفلسفي هو ذلك الذي تظهره القدرة على المعرفة. فما كان «خليطاً» و«بؤساً» للفهم المؤثري للإنسان يسمى «توليفاً»، فنجد عندئذ، بدون همّ نقدي أرتوذوكسي، بواعث النظرية الكانطية حول التخيّل المتعالي الذي هو تفكّر بالحدّ الثالث «بالوسيط». تلك إذن ستكون مرحلتنا الأولى على طريق التحول من أساطير الخليط ومؤثرية البؤس في فلسفة اللاعصمة.

ونتساءل عن علاقة التفكر بوظيفة التخيّل الوسطية بالمعنى الكانطي بفلسفة اللاعصمة. هنا يظهر الامتياز الثاني للتفكر بالأسلوب «المتعالي». إنه تفكر انطلاقاً من الموضوع، وتحديداً انطلاقاً من «الشيء». في الشيء تدرك قدرة المعرفة. بالشيء يكتشف هذا التفكر اللاتناسب الخاص بالمعرفة، بين التلقي والتعيين. فبالشيء تدرك قدرة التوليف.

كونه ينطلق من الشيء، فإن هذا التأمل يكون تفكراً ويكون متعالياً، تأمل مباشر في لاتطابق الذات مع الذات، يضيع مباشرة في المؤثرية، وأي استبطان لا يمكن أن يعطيه مظاهر التشدد. لكن التفكر ليس استبطاناً، إنه يدور حول الشيء، تفكر «في» الموضوع، وهو به يكون متعالياً خالصاً: فهو يظهر في الموضوع ما يجعل

التوليف في الذات الفاعلة ممكناً. هذا البحث في شروط إمكانية بناء الموضوع يضع حداً للمؤثرية، ويدخل مسألة اللاتناسب والتوليف في البعد الفلسفي. ولكن رغم قوة هذا التفكر فإنه يبقى محدوداً: التوليف الذي يبرز ليس سوى توليف في الموضوع، في الشيء، توليف قصري، توليف مسقط خارجاً، في العالم، في بناء الموضوعية التي تجعله ممكناً. طبعاً هل يصبح ممكناً مع كانط تسمية إمكانية التوليف هذا «وعياً»؟ والكلام عن التوليف كـ «وعي»؟ لكن هذا «الوعي» ليس لـ «ذاته». فيبقى هدفاً على شكل «وجهاً لوجه». وذلك يتطلّب نوعاً آخر من التأمل بغية الاستمرار والانتقال من الوعي إلى وعي الذات.

1 ـ المنظور المتناهي:

نقطة الانطلاق لتأمل متعال بالإنسان كوسيط، والوظيفة الوسيطية للتخيّل هي الانفصام الذي يدخله التفكر بين الإحساس والفاهمة. فمنذ اللحظة التي يتدخل فيها التفكر يشطر الإنسان، فالتفكر هو أساساً مجزئ، شاطر، شيء آخر هو تلقي حضور الأشياء، وغير تعيين معنى الأشياء؛ والتلقي، هو الاستسلام حدسياً لوجودها، التفكر هو السيطرة على هذا الحضور في خطاب يعيّن عن طريق التسمية ويربط عن طريق الجمل المنطوقة. كل تقدم في التفكر هو تقدم بالتجزيء. سوف ننكب على دراسة هذا التقدم بالتجزيء، متأملين أولاً، وآخذين بعين الاعتبار تباعاً هذا الجانب أو ذاك من الانفصام.

فبالشيء أكتشف تناهي التلقي وهذا النوع من لاتناهي التعيين،

لاتناهي القول وإرادة القول الذي نرى أوجه في الفعل.

قد نعتقد بإمكان البدء مباشرة بتأمل فلسفي للتناهي بملاحظة الجسد الخاص. بالطبع، ولهذه العلاقة الغريبة التي لي مع جسدي أرجع كل تجربة التناهي. ولكن عقدة التناهي هذه ليست ما يبدو أولاً، فما يبدو أولاً وما يظهر هو هذه الأشياء، هذه الأحياء، هؤلاء الأشخاص في العالم. أنا متوجه أولاً نحو العالم. أما تناهي فلا يصبح مشكلاً إلاً عند الاعتقاد بأن شيئاً يظهر فعلاً، قد اهتز بالرفض، بالتناقض، عندئذ أحوّل انتباهي من هذا الذي يبدو لي إلى هذا الذي يتوجه نحوه هذا الظهور. لكن ارتداد «هذا الذي» إلى «هذا الذي نحوه» لا يظهر هذا التناهي. الدلالة الأولى التي أقرأها على جسدي، كوسيط للظهور، ليس ما هو متناهي، بل بصورة أدق ما هو منفتح على... هذا الانفتاح نفسه على..... هو الذي يجعله وسيطاً أصلياً «بين» نفسي والعالم، فهو لا يحبسني، كما الكيس الجلدي، الذي، منظوراً إليه من خارج، يظهره كشيء في حقل الأشياء، فهو يجعلني مفتوحاً على العالم، سواء بكونه يظهر الأشياء المدركة، أو بأن يجعلني تابعاً للأشياء التي أفتقدها والتي أحتاج إليها، وأرغبها لأنها موجودة خارجاً، أو غير موجودة في أي مكان بالعالم، يجعلني منفتحاً أيضاً على العالم حتى عندما يعزلني في الألم. لأن عزلة الألم هي أيضاً مرفقة بكابوس، بتهديدات العالم الذي أكون أنا معرضاً له كخاصرة مكشوفة، يجعلني مكشوفاً أيضاً للآخرين بما يعبّر عنه، أي أنه يكشف الداخل للخارج ويلفت الآخر إليّ، ويصبح شارة للغير قابلة لفكّ رموزها ومعروضة لتبادل الوعيات. جسدي يجعلني منفتحاً أخيراً على العالم بكل ما يستطيع

عمله، فهو مشارك كقدرة استيعابية للعالم، في الأشكال المألوفة في هذا العالم الذي يتحرك فعلي في أرجائه، في نتاجات العمل والفن.

فدائماً «في» العالم ومن خلال تجلي العالم كمدرك، كمهدد، كمنفتح أدرك انفتاح جسدي، وسيطاً للوعي القصدي.

هل أستطيع القول إن تناهي ma finitude يتركّز في أن العالم لا يظهر لي إلاً من خلال توسط جسدي؟ هذا القول ليس خطأ. كما أن كانط لم يخطئ أيضاً حين يطابق بين التناهي وقابلية التلقي: فالمتناهي بالنسبة له كائن عاقل لا يخلق أغراض تصوره، لكنه يتلقاها، ونستطيع أن نعمم هذه الأطروحة على كل المظاهر الأخرى للتوسطية الجسدية: للتلقي، للافتقاد، للتعبير؛ لكن ما الذي يجعل هذه التوسطية الجسدية متناهية؟ أليس أولاً هذا الانفتاح للجسد على العالم الذي ينكشف في هذا الإدراك الهامشي الذي يصدم توسطية الجسد لحظة ظهوره للعالم؟ ليس فقط أنا لا أرضى ابتداء توسطية جسدي بل أرى العالم، لكن توسطية جسدي لا تظهر ابتداء تناهيها بل انفتاحها. بمعنى آخر، العالم ليس أولاً حد وجودي، لكنه صلته هذا هو معنى نقض المثالية في نقد العقل المحض.

ما الذي يجعل من هذا الانفتاح انفتاحاً متناهياً؟ إن امتحان قابلية التلقي يفيدنا كمرشد بين الأشكال المختلفة للتوسط الجسدي. لماذا هذا الخيار؟ لأنه الكيفية الأولى لهذه التوسطية، فهي التي تجعل ظهور شيء ما ممكناً، فالمرغوب به، والمهاب، المسلول، النافع وكل المحمولات الجمالية والأخلاقية للشيء هي إضافات للظهور الأولى، ليس بكونها أكثر «ذاتية» من المدرك كمدرك، ولكنها مؤسسة على الطبقة الأولى للمدرك إذن بهذا يجب أن نبدأ.

ماذا يتضمن تناهي التلقي؟

يتركّز تناهي التلقي في المحدودية المنظورة للإدراك. فيجعل كل رؤية لـ. . . . وجهة نظر عن. لكن طابع وجهة النظر هذه الملازمة لكل رؤية لا ألحظها مباشرة، بل ألحظها تفكراً. فعلى جانب من الظهور كصلة قصدية للتلقي يتوجب عليّ صدم تناهي وجهة نظري. فجانب الظهور هو الذي يرجعني إلى وجهة نظري. فهذه الخاصية للشيء المدرك غير ممكن تجاوزها، وغير ممكن قهرها، فهي تقدم نفسها من جهة ومن طرف واحد، فأنا لا أدرك أبداً سوى جهة ثم جهة أخرى، والموضوع لا يكون غير الوحدة المفترضة لتدفق الخيالات. فأنا لا أدرك إذن من خلال الموضوع الخصائص المنظورة للإدراك. وهي تتركز في لاتلاؤم المدرك نفسه، أي في هذه الخاصية الأساسية للمعنى الذي يظهر فيمكن في أي وقت نفيه أو تأكيده، والذي يمكن أن ينكشف على غير ما كنت أفترضه. هذا التحليل القصدي للاتعادل هو الذي يعيدني من الموضوع إلى ذاتي كمركز نهائي للمنظور.

إن السمة المفترضة والهشة للمعنى تدعوني إلى تفكيك الوحدة المستهدفة تفكرياً، في دفق الخيالات حيث تتجلى هذه الوحدة، فعندها ينسل الموضوع عينه إلى جوانب أخرى في «وبعد. . . وبعد» ظهور الموضوع.

تلك الغيرية للخيالات، المكتشفة تفكرياً وسريعاً في هوية الموضوع هي التي تدلني على جوانب غير ملاحظة للتوسط الجسدي. فجسدي المدرك ليس فقط انفتاحي على العالم، بل هو «الآن ومن هنا» يكون الشيء منظوراً. لنلج أكثر إلى دقائق هذا

التحليل التراجعي، من توالي الخيالات إلى الطابع الأصلي وطابع وجهة النظر للجسد المدرك.

ولنلحظ أولاً أنه لو بدأنا بالموضوع، وليس بالجسد، وبالعودة من المُدرِك إلى المُدرَك، فإننا لا نجازف بالعودة من الشيء في العالم لشيء آخر في العالم، والذي يمكن أن يكون الجسد كموضوع، كما الفيزيولوجية النفسية؛ نلاحظه من خارج ونعرفه علمياً. الجسد كموضوع هو نفسه مدرك، فالحدس المدرك هو الذي تمّ تجريده من الصفات نفسها للمدرك. ويقتضي تجريده هذا مسعى خاص، لأن وظيفته كوسط يجعله يهمل نفسه، بل ويلغي نفسه في الحد المدرك حيث تنسحق بشكل ما عمليات مسيرة الموضوع.

كيف ألاحظ أن جسدي هو مركز التوجه، نقطة الصفر، و«هنا من حيث» أرى كل ما أستطيع رؤيته؟ ينبغي ملاحظة مرحلة وسيطة بين توالي الخيالات وهٰهنا الجسد. هذه المرحلة هي مرحلة حركية جسدي. فبتغيير المكان أستطيع تغيير مظهر الشيء، فوضعية معيّنة لجسدي تحكم سلبية الكائن المدرك. هكذا يبدو جسدي كشرط تبدل الظهور. فإحساسات تغيّر الحركة تملك هذه الخاصية القصدية المهمة لتعرف جسدي كعامل محرك لمجرى الإدراك. فلو أدرت رأسي، أو مددت يدي، لو غيّرت مكاني، فالشيء يظهر هكذا، فتيار الخيالات هو كذلك محرك للتيار الحركي المعيوش. ومعروف بأنه في الوعي المباشر، إدراك تيار الإحساس يختفي في إدراك تيار الخيالات وهذا يختفي بدوره في ظهور الشيء.

ذلك يكون الإرجاع الأخير: المعيوبية التي تظهرها حركتي، هي معيوبية انطلاقاً من وضعية أصلية تكون فيها الـ «هنا» مطلقة في

كل مرة. فتيار الخيالات الذي كانت ترسلني إليه هشاشة الإدراك المؤقت، يعيدني بدوره لتيار الوضعيات التي كنت أتخذها، وهو بدوره يعيدني لأصل كل وضعية وهو الـ «هنا»، صحيح أني لا أتكلم عن «هنا» يدي، رأسي، ولكن فقط عن «هنا» جسدي ككلانية موجودة. وحدها فقط تنقلات جسدي ككلانية تدلّ على تغيير المكان وبالتالي على وظيفة المكان كوجهة نظر. هذا صحيح، وكي نحتسب هذا الامتياز للحركات الوحيدة الكلية لتكوين فكرة وجهة النظر، حتى عندما تكون وجهة النظر هذه مختصة بالنظرة، بالسمع أو اللمس، ينبغي إضافة توضيح إضافي إلى هذا التحليل، في الوقت نفسه الذي أفكك فيه هوية الموضوع في معيوبية الخيالات، وأجزئ هذه في معيوبية المواقف الإيجابية والسلبية للجسد أحمل تنوع الأعمال على مطابقة القطب ـ الذات. هذه الخيالات المتنوعة تظهر لي أنا، أي للوحدة هذه، ولمطابقة القطب ـ الذات، وخلف تيار الخيالات، خلف تيار الوضعيات، فإن الـ «هنا من حيث» تخص إذن الجسد الخالص كوضع عام للجسد الذي في عمقه تتقاطع الأوضاع الخاصّة للأعضاء، وهكذا فإن يدي تستطيع أن تغيّر وضعها دون أن أغيّر أنا مكاني. هذا ما أراد ديكارت قوله عندما أعلن أن النفس ملتصقة بكل الجسد. النفس تتنقل «بشكل ما» مع الجسد، مما يعني أن الأنا كقطب مماثل لكل الأفعال، تكون حيث يكون الجسد معتبراً ككلانية.

كذلك فإن الـ «هذا أنا الذي» أشارك في كل العمليات القصدية أغلب في تكوين الـ «هنا» وضع جسدي في مجمله على وضع أعضائي. هنا، يكون الأصل من حيث أنظر وليس الأصل حيث

تنظر عيناي، رغم كون وضع عيني هو الأصل في الخيالات المنظورة، ومع ذلك فليس هو الذي يكون الـ «هنا»، لأن عيني ليست أنا إلاً برجوع النظر إلى المنظر الذي أراه، بينما الوعي في «رأيت» ليس هنا إلاً لما لدى جسدي في مجمله من وضع حيث يمارس كل الأفعال المدركة.

هكذا نكون قد استخلصنا بطريقة نكوصية، انطلاقاً من خصائص المدرك التناهي الخاص بالتلقي. هذا التناهي الخاص يتماهى مع فكرة وجهة النظر أو المنظور. هكذا نرى بأي معنى يكون صحيحاً القول إن تناهي الإنسان يتركّز في تلقي المواضيع. بهذا المعنى يعود إلى جوهر الإدراك حال اللاملاءمة، وإلى جوهر اللاملاءمة العودة إلى الطابع الوحيد الجانب للإدراك، ولجوهر أحادية مظاهر الشيء الجانبية توالي الوضعيات الأصلية للجسد حيث يظهر الشيء. ليس لأن الحركة الحرة لجسدي التي تكشف عن قانون الجوهرية تكون غير ضرورية، لأنه من الضروري بصورة دقيقة أن تعمل العفوية المحركة انطلاقاً من الأصل الصفر. الإدراك من هنا هو تناهي إدراك شيء ما. فوجهة النظر هي الانحصار الحتمي والأساسي لانفتاحي على العالم.

لكن هذه الضرورة ليست قدراً خارجياً، وهي لا تصبح كذلك إلاً بالتحايل الذي يسهل إيجاد مسيرته. فأنا لا أميّز هذا الانحصار عن انفتاحي إلاً بحمله بنكوص جديد إلى أبعد من كل «تنقلاتي» الماضية، للمكان الأول الذي يتطابق مع حدث ولادتي، فأنا وُلِدتُ في مكان ما بمجرد خروجي إلى العالم، وأنا أدرك هذا العالم بسلسلة تحولات وتجددات انطلاقاً من هذا المكان الذي لم أختره

ولا أستطيع استعادته في ذاكرتي فتنفصل إذاك وجهة نظري عني كقدر يحكم حياتي من الخارج.

لكن هذا النكوص هو نوع آخر يختلف عما سبق وفعلنا انطلاقاً من المُدرك. فولادتي هي حدث للآخرين، وليس لي أنا، فأنا وُلِدتُ للآخرين في مدينة فالنس Valence، ولكني أنا هنا، وبالنسبة للـ هنا فإن الآخرين هناك، وفي أي مكان آخر، ولادتي كحدث بالنسبة للآخرين يأخذ مكانه بالنسبة للـ هناك الذي يكون للآخر هناه: ولادتي لا تنتمي إذن إلى الـ هنا الأساسي، ولا أستطيع توليد كل الـ «هنا» انطلاقاً من مكان ولادتي، بل بالعكس انطلاقاً من هنا مطلقة التي هي هنا ـ الآن، أفقد أثر كل (Les ici) الهنايات السابقة، وأستعيد من ذاكرة الآخرين محل ولادتي، بمعنى آخر، فإن مكان ولادتي ليس ضمن هنايات (plusieurs ici) حياتي ولا تستطيع توليدها.

بختام هذا التحليل فإننا نستطيع أن نطرح ما يلي: التناهي الأصلي يتركّز في المنظور أو وجهة النظر، ويؤثر في علاقتنا الأولية بالعالم الذي يتلقى المواضيع ولا يخلقها، وهو ليس مرادفاً تماماً للتلقي نفسه الذي يتركّز في انفتاحنا على العالم بل هو مبدأ الانحصار والانغلاق في الانفتاح، إذا أمكن القول، هذا الانفتاح المتناهي ليس أيضاً مرادفاً للجسمانية نفسها التي توسط انفتاحنا على العالم، بل يتركز في الدور الذي يلعبه الأصل: الصفر للجسد، في الـ «هنا» الأصلية التي بالانطلاق منها توجد الأمكنة الأخرى في العالم.

هذه الرابطة بين الانفتاح والمنظور، والخاصة بـ «التلقي»

الخاص للإدراك، ستصبح من الآن فصاعداً الخلية اللحنية التي انطلاقاً منها سوف تستطيع مستقبلاً تركيب جميع كيفيات التناهي.

2 ـ الفعل اللامتناهي:

أن تكون فكرة المنظور الفكرة الأكثر تجريداً بين كل الأفكار عن الإنسان ولا تفيد أبداً انتصار فلسفة حسّية للمفاهيم المسماة تجريدية للتفكير النقدي، فإن وجود خطاب عن التناهي يكفي لتأسيسها. إن واقع التصريح بأن الإنسان متناه يظهر خطأ أساسياً لهذا التناهي: الإنسان المتناهي هو نفسه الذي يحكي عن تناهيه. فتعريف التناهي يفيد أن هذا التناهي يعرف نفسه. فيعود إلى التناهي الإنساني عدم قدرته على البرهنة عن نفسه إلاّ بشرط الإطلالة على التناهي من نظرة مهيمنة كانت قد بدأت باختراقه. وكي يكون التناهي الإنساني منظوراً إليه ومعبّراً عنه، يجب أن تكون الحركة التي تتجاوزه ملازمة للوضع وللظرف ولحالة كونه متناهياً. هذا يعني أن كل وصف للتناهي هو مجرد، أي منفصل، غير كامل، إذا كان يهمل احتساب التجاوز الذي يجعل الكلام عن التناهي ممكناً. هذا الكلام الكامل عن التناهي هو كلام عن تناهي ولاتناهي الإنسان.

بمعنى ما، فإن ديكارت هو الأول الذي وضع في وسط الأنتروبولوجيا الفلسفية هذه العلاقة بين النهائي واللانهائي، وذلك في تحليله الشهير (المظلم) للحكم. بقدر ما يكون الإنسان قدرة على الحكم، فهو يُعرف باللاتناسب الأصلي. لكن التمييز بين الفاهمة المتناهية والإرادة اللامتناهية ليس بالنسبة لنا نقطة انطلاق صالحة. أولاً هذا التمييز يبدو محصوراً في الإطار التقليدي

لسيكولوجية الملكات، ويمكن بلا شكّ إيجاد معنى منه أبعد من هذا التقليد، وسوف نقترح لاحقاً تأويلاً جديداً للتحليل الديكارتي، لكن تناهي الفاهمة ليس بالمدخل الأفضل لمسألة اللامتناهي، وأكثر من ذلك فإن تفسيراً مرضياً للتأمل الرابع يبدو ممتنعاً باستعمال ديكارت نفسه لفكرتي المتناهي واللامتناهي، ولأول وهلة يبدو التعارض محض كمي، فمن جهة نحن لا نعرف سوى عدد محدود من الأشياء، ومن جهة أخرى نسارع لتأكيد عدد أكبر من ذلك بكثير، هذه الصفة الكمية للفاهمة والإرادة تبدو مؤكدة استناداً إلى تفكرات ديكارت عن التنامي اللانهائي لمعرفتنا ـ نكاد نقول اليوم استناداً لتقدم التعلم «Learning» ـ الذي يضعه به اللانهائي الحالي. ولكن من يقول بالزيادة، يقول بالأكثر والأقل، يعني بالعدد. التأمل الرابع يذهب في الاتجاه نفسه: «ربما يوجد ما لانهاية له من الأشياء في العالم، وبالمباينة مع ذلك، فليس عندي في الفاهمة أية فكرة عنها» وبالأسلوب الكمي نفسه، فإن الإرادة يبدو أن لها مدى «سعة»، «مجال» بلا نهاية. لو أخذنا بحرفية الكلمة، فإن هذا التمييز يتهافت أمام نقد سبينوزا (Scolie prop. 49 liver II Ethique).

كيف نبقي على دافع التمييز الديكارتي للمتناهي واللامتناهي في الإنسان، دون الرجوع إلى فلسفة المكان ودون وضع المتناهي في ملكة واللامتناهي في ملكة أخرى؟ متخذين نقطة الانطلاق نفسها في تفكيرنا عن المتناهي.

إذا كان التناهي هو في الأساس «وجهة نظر» فإن الأفعال والممارسات التي بها نعي وجهة النظر كوجهة نظر، تكشف الترابط الأولي بين تجربة التناهي وحركة خرق هذا التناهي.

ثم إن تعميم فكرة المنظور تعطينا نظرة أكثر شمولية لهذا الديالكتيك الذي وضعه ديكارت في إطار سيكولوجية الملكات.

كل إدراك هو منظوري. ولكن كيف لي أن أعرف منظوراً ما، في فعل الإدراك نفسه، إذا كنت لم أتفلت بشكل ما من منظوري الخاص؟

كيف يكون ذلك؟ بالتأكيد عندما أحدد منظوري بالنسبة لمنظورات أخرى ممكنة تنفي منظوري كنقطة صفر. ولكن كيف لا أنصب فكرة اللامنظور في وجهة نظر جديدة تغوص في وجهات النظر حول المراكز المنظورية؟ التناهي يعني أن نظرة كهذه غير متموضعة وغير موجودة. إذا كان التفكر بوجهة النظر ليس وجهة نظر، فماذا يكون؟

نقطة الانطلاق لتحليلنا الجديد يجب ألاّ تكون مختلفة عن نقطة انطلاق تحليلنا الذي قادنا إلى فكرة المنظور. في الشيء نفسه، لنقل ذلك، إني ألحظ الطابع المنظور للإدراك، أي أن هذا الطابع الملاحظ للشيء لا يعطي لنا إلاً من وجه ما، ثم من وجه آخر. في الشيء نفسه أبدل منظوري. بالنتيجة لا أقدر أن أتكلم عن هذه الأحادية إلاّ إذا تكلمت عن كل الوجوه التي لا أراها حالياً، فأنا لا أرى في كل مرة إلاّ وجهاً واحداً، ولا ألج إلى التفكير إلاّ بعمل محدد يتصدى لموقف محدد. لكن هذا العمل المحدد، أنا لا ألحظه أبداً مباشرة، بل تفكراً، كما ألاحظ المنظور المدرك بالتفكر في أحادية المدرك. فأسبق الشيء نفسه بترتيب هذا الوجه الذي أراه نسبة إلى الوجوه التي لا أراها، ولكن أعلمها، أيضاً فأنا أحكم انطلاقاً من الشيء نفسه بتبديل وجه الشيء في الشيء نفسه. هذا التبديل هو

قصد الدلالة؛ به، أصبح أمام المعنى الذي لا يمكن أن يصبح مدركاً أبداً من أي جهة ولا من أي شخص، والذي ليس هو وجهة نظر خارقة، بل ليس وجهة نظر أبداً، ولكنه ارتكاس في عالمية أية وجهة نظر.

إذا كنت ألاحظ الآن أن كلمة «عنى» تفيد أراد أن يقول، فإن خرق وجهة النظر ليس شيئاً آخر غير الكلام بما هو إمكانية القول، وقل وجهة النظر نفسها. أنا لست إذن نظرة متموضعة، بل تعبيراً عن، تعبير كتغيير عمدي للوضع. بمجرد النطق أتكلم عن أشياء بوجوهها غير المدركة وفي غيابها. هكذا هو القصد المتناهي الذي يعطيني الحضور المدرك في الحاضر المعاش الذي هو حاضر الحضور، لم يكن أبداً وحيداً عارياً، فهو دائماً ممتلئ مأخوذ في علاقة امتلاء أقل أو أكثر اكتمالاً بالنسبة لعلاقة أخرى يطمح إليها ويخترقها من جزء إلى آخر ويهزها من جانبها، والتي بها يكون الكلام مفصلاً أساساً هذا الاستهداف هو إرادة قول القول. بالولادة أدخل في عالم اللغة الذي يسبقني ويحتويني. النظرة الخرساء يُعاد أخذها في الكلام الذي يربط المعنى بها، وهذه القابلية على التمييز الخاص بالمعنى، هو تجاوز مستمر في القصد على الأقل من الجانب المدرك للمدرك هنا على الفور.

هذا الديالكتيك للدلالة والإدراك، للقول وللنظر، يبدو بدائياً جداً، ومشروع فينومينولوجيا الإدراك، حيث تؤجل لحظة القول وتعدم هذه التقابلية للقول والنظر، هي في النهاية مخاطرة غير مألوفة. في هذه النقطة تلتقي أولى الأبحاث المنطقية لهوسرل والفصول الأولى لظاهرية الروح لهيجل.

التعبير بمعنى التعبير الكلامي يقول البحث الأول والمنطقي Recherche logique (Ausdruck) هو إشارة دالة. بمعنى أنه يعلن للآخر ما أريد قوله، ولكن لا يعلنه للآخر إلاً لأنه ذو دلالة، أي يدل على المعنى المحتوى المتمثل، الإعلان أي الاتصال بالآخر، ليس ممكناً إلاً بالإشارة أي الدلالة الخاصة باللغة(1). لأن اللغة بوظيفتها الدالة تنقل ليس المنظور المتناهي لإدراكي، بل المعنى الذي يبدل منظوري إلى قصد، فاللغة تنقل المقصد وليس الرؤية. وكل يؤدي بصورة أكثر أو أقل هذا المعنى بالإدراك. ولكن من وجهة نظر معيّنة، أو أنه لا يؤديه إلاً بالتخيل، أو أنه لا يؤديه على الإطلاق. أما إتمام المعنى فليس إكساب المعنى، فالكلمة تمتلك هذه الخاصة الرائعة وتجعل صداها شفافاً وتمحي مادياً بإثارة تصرف يعطي المعنى وباختصار تدلُّ على نفسها.

في الإشارة يكمن تعالي اللوغوس الإنسان، من الكلمة الأولى أعين للمشار إليه هويته ووحدة صلاحية خطاب آخر لي يمكن أن يستأنف وخطاب آخر غيري يمكن التقاطه مباشرة وإعادتي إلى الحوار. بقد ما تكون «إشكالات الفهم» كبيرة، بقدر ما تجعل «التفاهم» الذي بدأ دائماً، مأساوياً، بحيث إن أي إنسان لا يبدأه: والكل يستمرون منذ أن تكلم البشر؛ وما يُقال، بالمقابل من كل ما أقول يتعالى بما هو وحدة مثالية للمعنى على المعيوش البسيط للمنطوق.

---

(1) بنفس المعنى يميز أفلاطون الوظيفة المزدوجة للـ λοψοξ لوغوس، يتصل بالآخر (يشير) ويعني شيئاً ما. الشيء نفسه بالنسبة لأرسطو، من «التأويل» تأويل الروح هو الإعلان، التأشير حسب هيسرل.

تعالي القول هذا، يعبّر عن نفسه بالمبالغة نسبة لأدائه، فنستطيع القول دون مقارنة إن التعبيرات الأقل ملاءمة هي الأكثر دلالة في هذا المضمار، وإن قمة الدلالة هي التي لا يمكن أن تمتلئ من حيث المبدأ، بل هي الدلالة المستحيلة[2]، إن قدرة الدلالة المستحيلة هي القدرة الوحيدة التي تفيد أنني أستنفد في قصدية حضور حاصل، بل إنني مزدوج القصدية؛ فمن جهة، القصدية تعني الفراغ، وقدرة القول بغياب هذا الذي هناك، ومن جهة أخرى قصدية مفعمة، واستقبال التلقي والقدرة على النظر في حضور هذا الذي هناك.

لكن الدلالة المستحيلة ليست سوى الإظهار، باستحالة الامتلاء فإن خاصية كل دلالة تجاوز كل تأدية مُدركة حالية، فأقول أكثر مما أرى عندما أعني.

فنرد على ذلك بأنه في حالة الشيء المُدرَك، ما أعرفه هو النتيجة المعقودة والمترسبة عن إدراكية الشيء وأن إدراكية الشيء هي الإعادة الرمزية للوحة المرئي إلى لوحة غير المرئي، ومن السجل الحسي إلى آخر، من اللون إلى الصوت إلى الطعم، في حركة غير متناهية من التناسب؛ ولكن حتى تكون لعبة التناسب والإحالات هذه، التي بها يسبق الظهور كل الأشياء الأخرى ممكنة، كي يحلّ الشيء هذه الرمزية في داخل السجل الحسّي نفسه، ونقله من سجل

(2) قد يوجد تقدم منذ التعبيرات التي تعني شيئاً في الوقت نفسه، والتي لا تعني شيئاً وتبقى بشكل ما معلقة، مروراً بهذه الحالة التي لا تستطيع أن تؤدي، لأن التأدية تهدم نفسها بنفسها بحدسيات سياسة غير متلائمة مربع مدور حتى التعبيرات التي تكون غير ممكنة قواعدياً (أخضر هو إذن، حيث الحرف إذن يدعي أنه نعت دون أن يمكنه أن يكون كذلك).

آخر، يجب أن تأتي اللغة لنجدة الجسد، وتجعل من نفسها أداة التوسل المتبادل لمختلف الحواس، وأن تضع في اسم قاعدة هذا التوسل وهذه العلاقة المتبادلة للظهور.

إن فعل «نزع التسمية» ـ الشجرة ـ بالدلالة على ثبات مركز ظهور الشيء، يجاوز كل الظهورات بالوقت نفسه الذي يتحقق فيه في لعبة التناسبات التي بها يلائم مظهر ما مظهراً آخر: فالأخضر يعني الطراوة، الطراوة تعني الليونة، بما أن الاسم ذو دلالة فإني أستطيع القول إن ظهوراً ما يعني كل الظهورات الأخرى، تلك هي اللغة، بما هي تحرك كل التمظهرات المحسوسة للأشياء، فتجعل الإدراك نفسه ذا دلالة؛ بالطبع إذا لم يكن الجسد الجذر العضوي لكل الالتماسات ما بين الحواسية، فإن التحقق لا يصبح ممكناً لكن هناك شيئاً آخر هو أن نجعل الأداء ممكناً في مسار متماسك من الإدراكات غير اقتراح وحدة المعنى بغرض التحقق في مسار إدراكي. بالنتيجة، الجسد الحامل لمختلف الحواس بصر، لمس، سمع، يؤسس لتبادل وإنابة المظاهر، ولكن وحدة الجسد هذه، هي فقط الوحدة المنظورية التي تنظم الأداء المطلوب للدلالة. يجب إيجاد «الاسم» لتأسيس وحدة صلاحية المعنى، والوحدة غير المنظورية للشيء، تلك التي كانت معلنة للآخر ومفهومة منه، والذي يتحقق بدوره بها ومن موقعه في مسار الإدراكات المتلاقية؛ حتى يضع هذا التحقق في مساره، فإن جسده يقدم له منظوراً آخر، نموذجاً آخر للدلالة المتبادلة: الألوان بواسطة الأصوات والروائح؛ لكن الدلالة نفسها الآنف ذكرها، هي التي سيتم التأكد منها في منظور آخر.

إن ديالكتيك «الاسم» و«المنظور» هو أيضاً ديالكتيك اللامتناهي والمتناهي.

التحليل الحاصل نفسه في لغة الفينومينولوجيا الهوسرلية، ممكن إجراؤه مجدداً وتكملته في اللغة الهيجيلية لفينومينولوجيا الروح. نحن لسنا في تيقن هذا ـ هنا ـ الآن لـ ـ أنا ـ هنا، نحن كنا أيضاً ودائماً في بُعد الحقيقة؛ منذ التيقن الأول. لأن ما يتمسك بوضعنا بين أشياء العالم، فنقول بالحقيقة العالمية، ومساواة اليقين بالحقيقة، هو ما نتابعه من خلال الوعي؛ هذه المهمة تجعل الفينومينولوجيا موجهة، ولها «في بدايتها نهايتها كهدف». الفارق مع الذات هو تلك الدودة المتعذر كبحها في ثمرة الفورية، وهذا الفارق قد سبق وجوده في الـ «على» التي تجعل التعبير ديالكتيكياً: علم «على» الفور، فهذه الـ «على» التي تفيد قصدية الوعي تكشف ديالكتيك اليقين والحقيقة. حيث إنه عند هيجل كما عند هوسرل تكون اللغة هي التي تدخل هذا الديالكتيك: «نحن لا نتكلم بتجريد بالطريقة نفسها التي نقصدها في هذا اليقين المحسوس»؛ فما إن نضع في عنصر الكلام «الآن يكون ليلاً» فإن «آنا» جديداً يظهر «كما لو لم يكن ليلاً» فالـ «آن» المتكلم عنه المحفوظ في الكلام يصبح «ليس هذا» «ليس الآن»، فالعالمي يُولد في هذا التكذيب المعارض بتيار الظهور المستمر بكلماتنا، لكن كما نرى، فإن اللغة هي الأكثر صواباً: ففيها نذهب حتى إلى تغيير رأينا، وبما أن العالمي هو صواب اليقين المحسوس، وأن اللغة تعبّر فقط عن هذا الصواب، إذن لا يعود ممكناً القول بكائن محسوس نقصده (فينومينولوجيا الروح Trad. Hyppolite 1, 84 ,6).

كذلك أن المسافة بين اليقين والحقيقة هي بدئية، هذه المسافة تؤكد نفسها في الفارق بين كمال أدنى نظرة وفقر الحقيقة الأكثر بساطة التي فيها القول: «يكون» يقول شعر برمينِدس، «كم من الماء، كم من الماء que d'eau, que d'eau» يقول الرئيس الذي «يعجب» بالطوفان الذي اكتسح مشهده الكلام[3]. هذا التعالي من الدلالة إلى الإدراك، من الكلام إلى المنظور، هو الذي يجعل التفكير ممكناً بوجهة النظر كوجهة نظر. أنا لست موجوداً في العالم بما فيه الكفاية حتى لا أملك التراجع عن الدلالة، وعن إرادة القول ومبدأ القول، بتراجعي الذي لا يؤسس أية وجهة نظر سامية بل يطمح إلى الحقيقة بدون وجهة نظر، أحول «هنا» اي من المكان المُطلق إلى أي مكان بالنسبة إلى الأمكنة الأخرى، في فضاء هندسي واجتماعي حيث لا يوجد مكان مميّز. أنا أعرف أني هنا، لأني لست فقط نقطة الصفر، بل أفكرها: وأعرف للفور أن وجود الأشياء

---

(3) نقول إن هذا التحليل يظهر صحة عكس التحليل السابق، الدلالة الفارغة لهوسرل لا يمكن لها أبداً أن تؤدي بالحدس: الدلالة الفارغة هي الأكثر غنى إذن، اليقين الأصلي لهيجل لا يمر في الحقيقة، الحقيقة هي الإذن الأكثر فقراً. معارضة فقط ظاهرية ولكنها موضحة جداً، بمعنى ما اليقين هو الأكثر فقراً بعمومية، لأنه منظوري، لهذا فإن المعنى يتجاوزها كوحدة وكصحة، ولكنها الأكثر غنى بحضورها لأنها مفتوحة على العالم، لهذا فإن المعنى لا يلتقطها إلاً بتكثير الوسائط، وصولاً إلى التجربة، وبتكثيرها تتساوى بالمحسوس الأعلى للحقيقة الفعلية. وما يبقى مشتركاً بين التحليلين هو: 1) اللاتناسبية البدئية للدلالة والرؤية، للحقيقة واليقين. 2) تماثل تعالي الدلالة وحقيقة القول بـ اللوغوس. 3) علاقة السلبية المتعلقة بهذا التعالي: فراغ الدلالة، ليس هذا، وليس ذلك الكلي. لا أنشغل هنا بهذه اللهجة السلبية لتعالي الكلي، سنعود إليه في مناسبة التأمل للمظاهر السلبية للتناهي، للحرمان، وللخطأ.

معطى لي من وجهة نظر، لأني أتطلع إلى الشيء بمعناه، بعيداً عن أية وجهة نظر.

لكن هذا التعالي للدلالة، المؤكد بالمسافة بين قصد الحقيقة واليقين الحاضر، لم يكشف بعد اللحظة غير المتناهية للكلام، توجد حقيقة كبيرة، وهي التي لا تظهر ابتداءً في الأطروحة الديكارتية لتناهي الفاهمة ولاتناهي الإرادة، الأولى والثانية المتضمنتين في القدرة على الحكم؛ ذلك أن ديكارت يدعو هنا إلى المباشرة باختزال ثان، بعد الاختزال الذي أظهر قطبية الكلام والمنظور، الدلالة والإدراك، هذا الاختزال الثاني داخل ما أسميناه إجمالاً معنى الدلالة، المتطلع إليه، الكلام، يجب عليه إظهار لحظة الإثبات(4).

هنا أيضاً يجب ألاّ نتحيّز بسرعة إلى جانب الذات، الفعل، العقل بل إلى المباشرة تفكراً انطلاقاً من الموضوع، المضمون، والفكرة. إلى هنا نحن نتكلف الجهل بأن «الكلام الدال» الحقيقي ـ إذا أردنا التكلم مثل أرسطو في «كتاب العبارة» Traitée de l'interprétation ـ هو الخطاب المركب الذي يسميه اللوغوس. إنه لحن العالم، إنه الحكم. يجمع أرسطو هنا اكتشاف أفلاطون في قراطولوس Cratyle، ثاأطاطوس Theeteete والسفسوطس Le sophiste، حيث ولأول مرة عرف التمييز بين الاسم والفعل، بدلالته العميقة، ووضعه كحجر الزاوية للخطاب الإنساني. فيكون

(4) أول الاختزال عند ديكارت يظهر البحث الفكري كمتعال على التأمل الثاني وعلى «الفكرة» أيضاً في التأمل الثالث. الاختزال الثاني هو هذا الذي يجري فيه الفصل بين الفاهمة والإرادة: «لأن بالفاهمة وحدها أنا لا أؤكد ولا أنفي أي شيء بل أستوعب فقط الأفكار عن الأشياء التي أستطيع تأكيدها أو نفيها (التأمل الرابع)..

بالنتيجة التفكير بالفعل هو الذي يقود كل تأملنا في تعالي الكلام بالنسبة للمنظور. لماذا نعلق رهاناً كبيراً كهذا على دلالة الفكر.

لننطلق من تحليل الفعل في رسالة التأويل(*). فالفعل، يقول أرسطو، هو دلالة اسمية مخترقة بدلالة مَزيدة بل بما هو فوق الدلالة المزدوجة. فمن جهة الفعل يعني الزمان، أي أنه يضع في الوجود الحاضر الدلالة الاسمية للفعل: القول بأن «سقراط يمشي» هو وضع الوجود الحاضر للمشي، وكل الأزمنة الأخرى تصبح انحناءات للحاضر. وضع الوجود هذا يعتري كل الدلالة الاسمية للفعل. أي كل الكتلة التي تواجه الذات والتي يمكن أن تتجزأ إلى رابط ومحمول (يسند إليه) ففي «سقراط جالس» الفعل هو الكتلة «جالس» وهذا هو المجمل الذي يعني الزمان. من جهة أخرى عدا إثبات الوجود هذا، يضيف الفعل إلى المعنى الذي له، كاسم، نسبته للفاعل، ما يقوله هو «نسبة إلى شيء آخر». هذه الوظيفة الثابتة ليست مرتكزة على عنصر آخر للخطاب، كما لو أن الوجود الحاضر مقصود بالرابطة، والنسبة مقصودة بالمحمول: (predicat). فكتلة الفعل هذه هي التي تحتمل الوظيفتين. «سقراط يمشي» يعني أن المشي «يوجد الآن» والمشي «هو عائد» لسقراط.

بهذا القصد المزدوج للفعل، فإن الجملة الإنسانية تجد في الوقت نفسه وحدتها الدلالية واتساعها للخطأ والصواب. فالفعل هو الذي «يمسك بمجمل» الجملة، لأنه هو الذي حمل الدلالة المنسوبة لفاعل النسبة بدلالته الإضافية، بإعلانه نسبته يدخل الجملة الإنسانية في مملكة الصواب والخطأ المبهمة.

(*) رسالة التأويل = كتاب العبارة.

هذا التحليل الرائع لأرسطو يضعنا على عتبة التفكير الحاسم، فبالنتيجة روح الفعل هو الإثبات. هو القول نعم أو لا، لأنه بالفعل نستطيع تأكيد شيء لشيء ما ونفي شيء ما عن شيء ما[5] بحيث إنه مع الإثبات والنفي يظهر التعالي، ليس فقط من الدلالة عموماً إلى الإدراك، بل من الكلام بما هو فعل إلى مضامينه الخاصة المقصودة بما هي أسماء. أرسطو سبق ووضع هذه «الإمكانية» الأساسية للعمل مع هذه الدلالات الاسمية نفسها ليس فقط إثبات ونفي ولكن (ويذكر في النسق الذي يلي وهو مهم جداً) نفي خاطئ، إثبات خاطئ، إثبات صحيح، ونفي صحيح.

كنا نفكر أعلاه في الدلالات المستحيلة، والآن يجب التفكير بقدرة الفعل على تخفيف الدلالات الأولية «للأسماء» بالنفي أو لا، ثم بالنفي الخاطئ في ما بعد، فإمكان النفي الخاطئ الذي وضعه أرسطو في رأس استقرائه، هو رمز تعالي «الفعل» هذا إلى الدلالة البسيطة، إلى «الاسم» كدلالة مدل عليها، مكتسبة ومترسبة.

هذا التفكير بالقدرة، بقدرة الحكم، التي يظهرها الفعل، لم يصنعها أرسطو، ما كان يهمه في هذه «الإمكانية» لنفي كل ما سبق وأثبتناه، وتأكيد كل ما سبق ونفيناه، ليس «القدرة» العظيمة والرائعة للإثبات الإنساني، بل المعارضة نفسها للإثبات والنفي بالنسبة للصفة المحمولة نفسها على الفاعل نفسه، باختصار هو المدخل لمنطق التناقض.

---

(5) الإثبات هو الإعلان عن أن شيئاً ما يحمل نسبة إلى شيء آخر، والنفي هو نفي أن شيئاً ما منفصل عن شيء آخر. رسالة التأويل أو (كتاب العبارة).

يعود إلينا أن نفكر بهذه القدرة الرباعية للفعل وإيجادها فيه، مع التقليد الذي يبدأ مع توما الأكويني إلى ديكارت ومالبرانش حيث إن الاختيار والإرادة الحرّة ما زالا أيضاً الحكم الاختياري والقدرة على النقائض الذي ما زال أيضاً Liberum judicium قدرة النقائض، قدرة الإثبات أو النفي، باختصار ما أسماه هذا التقليد بـ «الإرادة» في الحكم(6). بالنسبة لهذه القدرة الإيجابية للإثبات، فإن الدلالات الأولية للأسماء هي بشكل ما نفسها أهواء النفس التي تلقتها إدراكاتنا، وأن مفاهيمنا متلقاة بمعانيها، لكن موضوعة بالرصيد، «أعتقد» يعني «أثبت»، و«أثبت» يعني «أفعل». هكذا تتأكد سيطرة الإنسان على أفكاره ومسؤوليته كما يقول ديكارت في مبادئه: «جدارة المدح والذم»؛ لأنه حتى عندما «تتبع» الإرادة نور الفاهمة، فهو يبقى يتعلق بها بتركيز الانتباه وملاحظتها والانكباب على هذا الضوء.

هكذا أعيد إلينا الديالكتيك الديكارتي الخاص بالفاهمة والإرادة الذي كان يجب علينا رد التفسير الحرفي له. فديكارت نفسه هو الذي يرشدنا إلى طريقة إعادة قراءة التأمل الرابع حيث يتم تجاوز المعنى الكمي للمتناهي واللامتناهي؛ ففي رده على غاسندي Gassendi الذي يعترض بأن للفاهمة مدى ليس أقل من مدى الإرادة، لأنها لا يمكن أن تنطبق على شيء ليس لدينا عنه فكرة،

---

(6) لقد أثار أرسطو كذلك هذا التحليل في أخلاق نيقوماخوس III بدراسة الإرادي واللاإرادي في الأفعال، في مناقشة وتفضيل اختيار الوسائل، ولكن نظرية الحكم العملي بقيت محصورة في الأخلاق ولا تتصل مع دراسة الفعل المنتهية في إطار (الأورغانون) تقريب هذين لهذا التحليل هو بنظرنا يظهر العلاقة الفكرية بين القدرة على تأكد الفعل noese والدلالة العليا للفعل (noeme).

يقول ديكارت: «وهكذا أعترف بأننا لا نريد شيئاً عندما لا يكون لدينا عنه تصور ما بشكل ما، ولكني أنفي أن يكون لفهمنا وإرادتنا المدى نفسه، لأنه من المؤكد أننا لا نملك عدة إرادات للشيء الواحد نفسه، ونحن لا نعرف عنه إلاً قليلاً». (الجواب الخامس، أشياء معترض عليها ضد التأمل الرابع، رقم 3).

«أن يكون لدينا عدّة إرادات للشيء نفسه» يجد ديكارت هكذا مرة أخرى الإثبات الذي هو في قلب كتاب العبارة «بري هرميناس» لأرسطو: من الممكن إثبات ونفي المحمولات والذاتات نفسها، بل أكثر من ذلك، إثبات ما ليس مثبتاً ونفي ما ليس منفياً، إثبات ما هو مُثبت ونفي ما ليس منفياً.

إذن، هذه الإرادة المتعددة للأشياء نفسها تتجاوز تناهي الفاهمة. إن الامتداد، وإتساع الإرادة هو استقلالها. واستقلالها هو خاصية لا تتجزأ. هذه الاستقلالية تأخذ شكل اللامبالاة، عندما لا تقدم الفاهمة أفكاراً واضحة لتختار الذات إحداها؛ ولكن في غياب اللامبالاة فإن الاستقلال هو غياب الإكراه وبشكل ما، القدرة على الفعل أو عدم الفعل، الإثبات أو النفي، المتابعة أو التخلي، إذن المقدرة على الضديات. الرسائل إلى P. Merland تظهر بأي معنى تحتفظ الإرادة، بغياب اللامبالاة أي غياب أي تساوي بين الأسباب أو الدوافع. بـ «هذه القوة الإيجابية التي لدينا لتتبع الأسوأ، في الوقت الذي تعرف فيه ما هو الأفضل» فصفة «الحاضر» للحدس، الضعف والإرهاق، تغيّر(*) انتباهنا، كل هذه الأمور تجعل من

(*) نرى هنا أن تناهي الفاهمة يتركز بصورة أقل في انحصار كمي منه في ضرورة التفكر بشكل تتابعي في الصفة الحاضرة فقط في الحدث، في تعب الاهتمام. =

الجدارة بمكان تركيز الانتباه على ما هو صواب وأن الوضوح نفسه هو أيضاً فعل. «كل ما يفعل أو يحصل مجدداً يدعوه الفلاسفة هوى بنظر من تمّ له ذلك، وفعلاً بنظر من جعله يحصل (Passion 1. 2)، إن التمييز بين الإرادة والفاهمة في التأمل الرابع، لم يكن سوى حالة خاصة للتمييز بين الأفعال وأهواء النفس (Passion 1. 17) بهذا المعنى فإن الإثبات أو الاختيار هما من أفعال النفس، بينما إدراكاتنا ومعارفنا» توجد داخلنا، بسبب أنه غالباً ليست أنفسنا التي تصنعهما على ما هما عليه، وإنها دائماً تتلقاهما من الأشياء التي تكون متمثلة بها (Ibid) إذن بين الفعل والتلقي يكون ديالكتيك اللامتناهي والمتناهي.

فالتحليل الديكارتي يأخذنا إلى قوة التأكيد بأن كتاب العبارة علمنا أن نثبت في الفعل وأن سان توماس وديكارت يعلماننا أن نحدد في اللحظة المرادة للإثبات. إذن تحاليلنا تقودنا إلى هوية الفعل والتصديق، الرضى والاختيار. إذا تبنينا اللغة الهوسرلية وعلاقة العقل، الفكرة تقول إن غاية دلالة الفعل هي الفكرة المرتبطة بالعقل الذي يبدو مكوّناً باللحظة الإرادية للإثبات.

هذه العلاقة بين التصديق والفعل تجنبنا كثيراً من الأخطاء. ولنأخذ فقط مثلين من هذه الأخطاء، التي تقترب بشدة من تحليلنا. الأول يرتبط باعتمادنا ديكارت وإعادة التأويل الذي سمح لنا بالاحتفاظ به، ذاك أن خطر التحليل الديكارتي ليس فقط التأويل

= في الرسالة إلى P. Merland 2 أيار 1652، وأيضاً في نهاية التأمل الرابع: «أنا أختبر في نفسي هذا العجز عن تركيز فكري بصورة مستمرة على شيء ما» التأمل الرابع يقرب بين معنيي تعب وفورية الحدس: أيضاً المبادئ أ، 13.

بمصطلحات كمية للتمييز بين المتناهي واللامتناهي بل في فصل اللانهائية الإنسانية عما تتطلبه الحقيقة، الحقيقة، كما تبدو، هي إلى جانب الفكرة. لكن تصديقنا هو حر فقط، طبعاً ديكارت لم يتوقف عن تكرار أنه انطلاقاً من الضوء القوي في الفاهمة يأتي الانحناء الأكبر في الإرادة، وأن حرية اللامبالاة هي الحد الأدنى من الحرية، وهذا لا ينتقص شيئاً من التمييز الذي يضع الإرادة، الحرية واللامتناهي من جهة الفاهمة، الحقيقة والمتناهي من جهة أخرى. كل أخطار الإرادية هي منقوشة في هذا التفرغ.

في هذه الحال، إذا ربطنا اللحظة الذاتية، والإرادية للإثبات باللحظة الموضوعية والدالة بنفسها على الفعل، لم يعد موجوداً أي تمييز بين ملكتين بين إرادة غير متناهية وفاهمة متناهية. العلاقة بين الفعل والإثبات، أي العلاقة بين فعل ودلالته، أو بالأحرى «دلالته العليا»، هي إذا تمسكنا بهذه اللغة العلاقة بين الإرادة والفاهمة الإرادة لا يعود لها أيّ ميزة غير متناهية لا تكون في الوقت نفسه ميزة للفاهمة؛ لهذا من الأفضل التخلي بالكامل عن سيكولوجية الملكات وإحلال نظرية الدلالة محلها، التي أولاً: تأخذ بعين الاعتبار التمييز البدئي بين الأسماء والأفعال، ثانياً: تربط لحظة الإثبات الإرادية بالدلالة الخاصة بالفعل.

لكن يمكن أن نجد في نصنا الخاص عدم التوافق مماثل. فنحن وضعنا أولاً تعالي الإنسان نسبة لموقعه، لمنظوره، في الكلمة بما هي دالة، أما المعنى فسبق وقلنا إنه لا وجهة نظر، كذلك قصد الحقيقة، مفسّرة بدورها بمصطلحات هوسرلية ومصطلحات هيجيلية تبدو صانعة للحظة لاتناهي الإنسان، ثم إن الدلالة تنقسم إلى اسم

وفعل، وتعالي الخطاب يتركز في الفعل، والفعل كشف عن روحه الإثباتية، بنقلنا لهجة الدلالة بعامة التي كانت مفهومة بمعنى «اسم» إلى الفعل، انتقلت اللهجة من قصد الحقيقة إلى قصد الحرية.

هنا أيضاً، فإن الرابطة بين التصديق واللحظة الخاصة بالخطاب، تمنع القطيعة بين إشكالتي الحقيقة والحرية. الفعل يبلغ قمة دلالته: أي أنه يعني أولاً كاسم وينبني على القصد الأول للدلالة؛ لهذا فإن حرية الإثبات ـ كونها مرتبطة بالفعل ـ متجذرة بأرضية الدلالات الاسمية؛ بالمقابل؛ بالمظهر المزدوج للدلالة العليا ـ بالرجوع إلى الوقت الحاضر وإلى علاقة محمول عليها متجهة نحو فاعل الفعل ـ يربط الفعل عندها الإثبات الإنساني بقصد الحقيقة، لأن الرجوع إلى الوقت الحاضر هو الفعل كتصريح بالكينونة، والرجوع للفاعل يكون بالفعل بما هو علاقة. فبعدا الحقيقة، الوجودي والعلائقي، هما مشاركان في الفعل. فإذا كانت حرية الحكم تكمن إذن في فعل الإثبات وإذا كانت العلاقة القصدية للإثبات هي الفعل، وإذا كان الفعل يهدف إلى الحقيقة، فالحرية والحقيقة يشكّلان زوج الفكرة والعقل المكوّن للإثبات الإنساني.

3 ـ الخيال المحض:

إن التفكر بالشيء أنتج أولى ثماره: فهو يكشف بالوقت نفسه عن الانفصام وعن «اللاتناسب» بين الفعل الذي يعبّر عن الكينونة والصواب، مع احتمال الخطأ من جهة، ومن جهة ثانية النظرة الموازية للظهور والمنظور. هذا «اللاتناسب» هو في الوقت نفسه تثاني الفاهمة والحساسية، على الطريقة الكانطية، وتثاني الإرادة

والفاهمة بالمعنى الديكارتي.

من اكتشاف اللاتناسب هذا تنبثق إشكالية الحد الثالث، الحد الوسيط وهو ما يجب تسميته «الخيال المحض» للأسباب التي سيأتي ذكرها، لأن المدهش أن الحد الثالث ليس قابلاً للتفكرن كما هو تفكرن الحساسية في وعي المنظور، وكما هو تفكر الفعل في وعي الدلالة ثم في وعي الإثبات. المذهل أن هذا الحد الثالث ليس معطى في ذاته بل هو معطى في الشيء. بمعنى آخر عند التفكر المتعالي، لا يعمل الإنسان توليفه إلاً بقصدية، وبمعنى آخر أيضاً إذا كان ممكناً التكلم عن وعي التوليف أو عن التوليف كوعي، فإن هذا الوعي ليس بعد وعي الذات وليس بعد إنساناً.

ما هو الشيء؟ إنه الوحدة المتحققة في تواجه بين الكلمة ووجهة النظر، إنه التوليف بما هو متحقق خارجاً، وهذا التوليف بما هو مواجه يحمل اسماً: الموضوعية، والموضوعية ليست سوى عدم تجزؤ وحدة الظهور وقابلية القول، فالشيء يتمظهر ويمكن أن يُقال، والظهور الذي لا يمكن قوله على الإطلاق والذي ينفصل بذاته عن كل عالم الخطاب، والذي لا يستبق في أي معنى «يصبح حرفياً الظهور الهارب الذي يقارنه أفلاطون بتماثيل التيه التي لا يربطها شيء. المظهر الهارب هو كل شيء، على العكس من ذلك فأنا لا أقيد شيئاً غير الذي يظهر، فالكلام هو تقرير الظهور. وهذا صحيح تماماً، فانطلاقاً من توليف الشيء وفي الشيء استطاع التفكر أن يميّز شيئاً فشيئاً لاتوافق الإدراك، وهو ما يمكن تسميته تفتق أو تفكك الخيالات. ومن جهة أخرى تعالي المعنى بسبب هذا الدفق من الخيالات، ومن ثم تعالي الفعل بالمعنى المادي الخالص، إنه الشيء

الذي يرجع إلى الإنسان كوجهة نظر وإلى الإنسان ككلمة. لن نلح كثيراً على هذه النقطة: فموضوعية الموضوع ليست أبداً «في» الوعي بل مقابل الوعي: إلامَ يؤدي هذا؟ تحت هذا العنوان يمكن أن تستخدم الموضوعية كخيط المرشد كدليل متعال، في الوعي عينه تأخذ الأنا المحض من هذا التوليف؛ كذلك لا يحكم مسبقاً على الوحدة الحقيقية للإنسان، هذا التوليف هو في البدء قصدي. فعندما يسقط نفسه أولاً في صيغة وجود الشيء يصبح الوعي وسيطاً، يصبح نقطة وسطاً بين اللامتناهي والمتناهي وهو يرسم هذا البعد الأنطولوجي للأشياء، وبدقة أكثر، يكون توليف المعنى والحضور: الوعي، هنا، ليس سوى ما يقرره أن الشيء لا يكون شيئاً إلاً إذا تلاءم مع هذا التكون التوليفي، إلاً إذا استطاع الظهور وأمكن أن يُقال، إلاً إذا استطاع أن يؤثر بي في تناهي أنا، ويصبح قابلاً لخطاب كل كائن عاقل. وكذلك أفضل القول إن التوليف هو أولاً توليف المعنى والمظهر أكثر منه توليف المعقول والمحسوس، كي نؤكد أن موضوعية الموضوع تتأسس على الموضوع نفسه. إننا نرى النقطة التي ابتعدنا فيها عن كانط، والتوليف الحقيقي «القبلي» ليس ذلك الذي يذكر في «المبادئ» أي في الأحكام التي تصبح أولية بالنسبة لكل القضايا الأمبريقية في الميدان الفيزيائي، فلقد قلّص كانط مدى اكتشافه إلى أبعاد ابستمولوجية ضيقة؛ فموضوعية الموضوع أعيدت إلى علموية المواضيع في مجال قسم بتاريخ العلوم، لكن النقد هو أكثر من الابستمولوجيا، والتفكر المتعالي هو أكثر من استكشاف علموية مواضيع العلم، التوليف الحقيقي القبلي لا يكون في منطوقات ولو كانت أولية، بل يكمن في الصفة الموضوعانية (أكثر

مما هي موضوعية إذا كانت الموضوعية تعني العلمية) للشيء، مع العلم أن هذه الخاصية بكونها ملقاة أمامي، بكونها معطاة لوجهة نظري وقابلة في الوقت نفسه للاتصال في خطاب مفهوم من كل كائن عاقل. أن تكون قابلية القول تلازم الظهور مهما يكن، فتلك هي موضوعية الموضوع[7].

هذه الموضوعية التي ليست موجودة لا في الوعي ولا في مبادئ العلم، هي كيفية كينونة الشيء؛ هي بالتحديد أنطولوجية هذه «الكائنات» التي نسميها أشياء. فهايدغر الذي سنرفض السير معه في ما بعد، لديه الحق بأن يقول «إن الثورة الكوبرنيكية هي في البدء ردّ المعرفية إلى الأنطولوجية» أي من الشيء المعتبر واحداً من هذه «الكائنيات» بين الكائنيات (يوجد أشياء كما «يوجد» أشخاص، كما «يوجد» آلهة) إلى تكوينه الأنطولوجي»، فالموضوعية تعني هذا التكوين التوليفي نفسه، بما هو اتحاد المعنى بالحضور مع هذا التكوين التوليفي كل شيء، عليه أن يتلاءم حتى يكون موضوعاً: «فالحقيقة الأنطية ontique تتوافق بالضرورة مع الحقيقة الأنطولوجية. ذلك كان ـ مجدداً ـ التأويل المشروع لمعنى الثورة

(7) أفضل مثل للتوليف الموضوعاني الذي يتعدى الإطار الابستمولوجي الخاص للتعريف الكانطي الموضوعية كما قدمها كانط في تفحصه لمراتب النوعي، فالنوعية كما يلاحظ تحدد نفسها في «قبلية الإدراك» الذي بموجبه لا يمكن لأي إدراك أن يتأسس بدون درجة معيّنة من النوعية، بهذه الدرجة فكل نوعية هي قابلة للقول أي أنها قابلة لأن تتميّز تعرف ويعبّر عنها: فالكرز الأحمر يثيرني ولكن بطريقة يجعل منها وبصورة مسبقة التميّز أكثر سهولة لخبير مجرب. فالنوعية هي كما لو أنها تكون محسوسة ومحددة. فتلك هي ميزتها الموضوعانية.

الكوبرنيكية» (كانط ومسألة الميتافيزيقا Trad. P. 777).

لنعد الآن بصورة تفكرية للعمل الذي يجعل هذا التوليف عن الشيء ممكناً بدفع موضوعية الموضوع إلى الأمام، أي لمعرفة كيفية الكينونة للشيء التي بفضلها يستطيع أن يظهر ويُقال.

هذا التفكر هو مُتعال، وليس سيكولوجياً، وعليه فإن موضوعية التكوّن الأنطولوجي للشيء، تستعمل كمرشد عند حصول الوعي التوليفي الذاتي نفسه. إن سر توليف المتناهي واللامتناهي في «النفس» يكمن في إرجاع هذه «النفس» إلى التوليف الموضوعاني، على الأقل في هذه المرحلة من تفكرنا التأملي إرادياً، والمتعالي حصرياً. أقول إذن بأني أصنع لنفسي توليف الكلام والمنظور في إسقاط الموضوعية. ولكن ماذا يعني هذا؟

إن توضيح صورة سبق واستعملناها مرّات عدة، سيساعدنا على بدء بحثنا كي نصل إلى الفكرة الكانطية للتخيل المحض، صورة الانفتاح. فمنذ بدء بحثنا لفكرة المنظور، قلنا بأن جسدنا كان بالعنوان الرئيسي ـ أي قبل أن نلاحظ وظيفته المنظورية ـ انفتاحاً على العالم؛ فنحن لم نستطع تكوين معرفة المنظور إلاً كنوع من انحصار انفتاحنا، طبعاً هذه الصورة منقولة عن وصف النظرة، كما في وصف وجهة النظر، وصف الحقل، الشكل والأفق؛ إن قيمة هذه الصورة هي اقتراح شيء ما كمزيج من وجهة النظر والمعنى، لأنه إذا كانت وجهة النظر ميزة للانفتاح بمعنى انحصاريته، فالانفتاح يعني أساساً أن وجهة نظري اخترقت، وأني لست منغلقاً داخل كل خيال، لكن لدي مدخل إلى مجال القابلية على القول بظهور الشيء نفسه بوجه ثم بآخر.

المنظور والاختراق كانا قطبي الوظيفة الوحيدة للانفتاح. فصورة الانفتاح كانت تعني «المزيج» بين العاطفة المحسوسة والتصميم العقلاني الذي نفتش عنه الآن.

إن صورة الانفتاح تستدعي صورة أخرى: صورة الوضوح أو الضوء، كما نصادفها في التقليد الأفلاطوني والديكارتي. ما هو ملاحظ في هذه الصورة هو أنها تقترح فكرة الوسط حيث نرى فيه، نحن لا نرى الضوء بل في الضوء، فالضوء يكون كذلك فضاء الظهور، لكن الضوء هو أيضاً فضاء الإدراك. الضوء كالانفتاح هو وسيط بين الظهور والقابلية على القول.

لقد أنشأنا هكذا بواسطة التماثل ـ وسوف نعرف بعد قليل لماذا اكتشف الأساسي بطريقة غير مباشرة وليس بطريقة مباشرة للتفكر الفوري ـ مستلزمات المسألة الكانطية للتخيل المحض.

ليس صدفة أن تلتقي أنتروبولوجية المتناهي واللامتناهي كانط في هذه المرحلة من توسعها. فكل فلسفة تتمسك بالوقت عينه بأن قابلية انفعال الإدراك يتعذر تبسيطها إلى خطاب وإلى نظام، وأن الفكر المتشدد يمكن تبسيطه ليكون قابلاً للانفعال. باختصار كل فلسفة ترفض المثالية المطلقة والأمبريقية الراديكالية تجد لحسابها المسألة الكانطية لتوليف قواعد القابلية على القول أو «المقولات» وشروط الظهور، أو «الحدس المحض» في «الخيال المتعالي». لنسر بعض الوقت مع كانط.

إذا كان الحكم هو إدخال الحدس تحت قاعدة ما، «فيجب» إيجاد حد ثالث يكون متجانساً من جهة مع المقولة، ومن جهة

أخرى مع الظاهرة وجعل من الممكن تطبيق الأول على الثاني. هذا التمثيل الوسيط يجب أن يكون مجرداً (دون أي عنصر أمبريقي) ومع ذلك يجب أن يكون من جهة عقلياً، ومن جهة أخرى يجب أن يكون محسوساً. تلك هي الشيمة «المتعالية» (نقد العقل المحض 138.a).

إن ما يهمنا في نظرية الخيال المتعالي هو أن هذا الحد الثالث ليس له ما هو من أجل ذاته، فهو يستنفد ذاته بكاملها بالعمل على إيجاد الموضوعية، أما التوليف المتعالي فهو مظلم، فالشيمية Schématisme هي «فن مخبوء في أعماق النفس الإنسانية وسيصعب أن ينتزع منها آلية الحقيقة الطبيعية من أجل عرضها مكشوفة أمام الأبصار» (A141). ليس خطأ أن نرد هذا الإعلان لكانط إلى الاعتراف بفشل فلسفة تنطلق من ثنائي الفاهمة والإحساس. بل هو هذا الاكتشاف العميق الذي تخطاه الثنائي هذا بعض الشيء، في الموضوع، لكن هذه الوحدة ليست قابلة لأن تتفكرن بالكامل: فبينما تكون موضوعية الموضوع على ما هي عليه من الوضوح والظهورية ـ فهي قياس الوضوح الحقيقي والطبيعي ـ فإن الخيال المتعالي الذي يكوّن هذا التواجه يبقى لغزاً. يبقى لغزاً لأننا نفهم ما يعنيه التلقي والتأثر، نفهم ما يعنيه التشدد عقلياً، نفهم أن هاتين القوتين لا تستطيعان تبادل وظيفتيهما ـ «فالفاهمة لا تستطيع أن تحدس شيئاً، ولا الحواس تستطيع التفكير بشيء»، لأننا نفهم كل هذه الأمور، فإن جذرها المشترك «ما زال مجهولاً منا»، وأن حركة التوليف الموضوعانية في ظلام الوسيط «تبقى دائماً مرهفة» يوجد هنا ما يشبه العصر كنقطة العمياء في قلب الرؤية الضوئية، والتي هي وظيفة

النفس التي قال عنها كانط بدقة «إنها عمياء لكنها لا غنى عنها». باختصار لا يوجد إدراكية خاصة للحدّ الوسيط.

صحيح أن كانط دفع إلى أبعد من ذلك هذا الارتداد إلى الحد الأوسط حامل التوليف، صاعداً إلى حيث الزمان، أو كما يقول، «التعيين المتعالي للزمان» كي يحل لغز الحد الثالث. فالزمان، أليس هو المزيج بامتياز؟ أليس هو من جهة الشرط لكل تنوع مُعاش؟ أليس هو كما تقول في تعليق حر عن الفكرة الكانطية للتنوع شرط كل مفاجأة، كل تلاقي، كل لاتماسك، كل تجدد كل ظهور وكل قطيعة؟ باختصار أليس هو أساساً متراخياً؟ أليس هو هذا الفتق الذي يجعله «مجانساً للظاهرة»، إذا أردنا أن نتكلم مرة أخرى مثل كانط؟ ثم أليس هو من جهة أخرى ممكن التعيين بصورة جلية بالفاهمة، لأن كل المقولات تتجذر فيه بشكل شيمة Schéma؟

وبالفعل ان ما هو مبتكر في نظرية التشيم Schématisation هو أن كل مقولة تصبح حدسية، وتتلقى بعداً انطباعياً بتعيين الزمان: وهكذا بإضافة الوحدة إلى نفسها أحدد الزمان «كسلسلة»؛ يقول كانط: «أنا أصنع الزمان نفسه في إدراك الحدس». لأنه بتعين الزمان أولد العدد، «الذي هو تمثيل يضم الجمع المتتالي للوحدة إلى نفسها»، وفي الوقت نفسه أعطي «الشيمة» لمقولة الكمية المحضة، والزمان نفسه الذي كان لوقت قريب مظهراً للفتق أصبح الآن كونه سلسلة، الصورة المحضة لكل الأحجام، الزمان إذن هو هذا النسق الوسيط، المتجانس في الوقت نفسه مع المحسوس الذي فيه يكون أسلوب التبعثر والتمدد، ومع المعقول الذي فيه يكون شرط الحدسية، لأنه يستعد لهذا التعيين المعقول الذي نسميه «سلسلة»؛

والتطابق بين «مختلف» و«سلسلة» تلك هي أعجوبة الزمان.

يمكن أن نضيف شيئاً إلى هذه الأعجوبة، لأن الزمان قابل للتعيين بنسب أخرى أيضاً: فهو كذلك ما يمكن أن يكون ممتلئاً أو فارغاً، فهو عندئذ مجانس لمقولات النوعية، كل تحسس له «درجة» بحسب ما «يملأ بصورة أكثر أو أقل»، الزمان نفسه. أستطيع أن أعتبر أيضاً الزمان كنسق بحسب ما يستمر شيء ما في الزمان، يلي بانتظام شيئاً آخر في الزمان، أو أن يكون شيئان موجودين في زمان واحد. بفعل متبادل: نسق الزمان أو الزمان كنسق يقدم إذن لمقولات العلاقة الشيمات الممكن إنقاذها من الاستمرارية في الزمان ومن السببية الموجهة والسببية المتبادلة.

ألم ندخل بفضل الزمان إلى «المعرفية الفينومينولوجية الأصلية للبنية الداخلية والموحدة للتعالي» كما يقول هايدغر (op. cit. P. 24. trad. Fr. P. 176)؟.

الحقيقة أننا بتقريبية دقيقة، عملنا على جعل المفارقة أكثر حدة، ونحن نعرف الثنائي عندما نقول إن الزمان هو في الوقت عينه صورة كل تنوع وأنه يتحدد بالفاهمة ومقولاتها، وهو يبعثر وينظم، ينوّع ويوحّد. ألم يقل القديس أغسطينوس إنه يتمدد ويتقصدن[8] distentio et intentio؟ أن تقول بإن الزمان وحدة، فإن الثنائي يعني تسمية الصعوبة باسمها، وأيضاً تموضعها ـ وهذا ليس شيئاً لا قيمة له ـ وليس حلاً لها. حتى يكون الحد الثالث يملك تعقلاً خاصاً، يجب البرهنة على كونه «الجذر المشترك» للفاهمة والإحساس،

---

(8) يتقصدن: يصبح قصدياً (على وزن يتفعلن).

والحالة هذه، فإن مخاضاً جذرياً كهذا لقواعد الفاهمة والحدس انطلاقاً من التعيين المتعالي للزمان ـ إذن ولادة مقولات انطلاقاً من شيمات ـ تبقى تمنياً ورعاً. فالزمان لا يتعيّن بنسب متعددة ـ توالي الزمان، مضمون الزمان، نسق الزمان، مجموع الزمان ـ إلاً لأن هذه النسب الخالصة والمحض عقلية هي التي تعيّنه. لا أحد يبرهن كيف، باعتبار الزمان وحده، يمكن استخلاص نسق معرفي مترابط. نحن نفرغ الإشكال من محتواه فقط ببساطة عندما، نتكلم مع هايدغر عن تعالي التناهي. إن سؤالاً كهذا «كيف يمكن للإنسان المتناهي والمستسلم هكذا للكائنية والمحكوم بتلقيها، كيف يمكن له قبل التلقي، معرفة الكائنية أي حدسها دون أن يكون مع ذلك خالقها؟» يعني أنها مسألة مبتورة.

إن معرفة الكائنية ليست فقط أن ندعها تظهر، بل أيضاً تحديدها عقلياً، تنسيقها وقولها. لذلك فإن فلسفة التناهي، حتى بتأويلها كتناه يتعالى، لا يلبي المسألة؛ فالمطلوب هو فلسفة التوليف ـ توليف التناهي والعقلانية، أما الاستعاضة فلا تكون ممكنة إلاً على حساب اختزال إشكالية الموضوعية بمسألة (دعه يظهر)، لقد استبعدنا حدة المسألة باستبعاد قطب الفاهمة لحساب قطب الحدس؛ نحن استبعدنا الإشكالية الخاصة بتطابق العقلانية والحدسانية، للتفكر والإبصار، في الموضوعية؛ وإذا أردنا أن نكون منصفين لدرامية الموضوع، فلا يمكن لنا الاكتفاء بصبغ تطوب الصعوبة، عندما لا تحجبها: انفتاح، تعالي، ترك الموضوع يعترض إلخ. . . هذه التعابير هي لذرّ الرماد في العيون، لأنها تخفي الأساس: وهو أن يتطابق نسق معرفي مع ما يبدو للحدس. فلأن كانط كان عنده اهتمام بنسق كهذا، باستدلال

كهذا تستلزمه قابلية قول الموضوع، كان لا يمكنه الاكتفاء بتعال مبهم وغير متماسك، فيصبح مجرد حقل للظهور، ولكن ليس أبداً نسقاً ممكناً تعقله، كذلك ألا يمكن أن نستخلص من الزمان هذا النسق؟ بالعكس يمكن تعيين الزمان بالمقولة. لا يمكن قلب المسألة إلاً باستبعاد ما يكون أساساً للعقلانية، أي الخطاب المترابط. لهذا فإن الشيمات عند كانط تبقى تطبيقاً للمقولات على الظواهر ولا يمكن اعتبارها كأصل جذري لها بل لا يوجد هنا حتى مجال للتمييز بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية (نقد العقل المحض): فالطبعة الأولى تقول: «على هذه المقولات تتأسس إذن الوحدة الصارمة في توليف الخيال» (A125) وأيضاً «الشيمة ليست سوى التوليف الخالص المتطابق مع قاعدة الوحدة بمفاهيم، قاعدة تعبّر عن المقولة» (142) بل أكثر من هذا بإعطائها كذلك صورة، بتقديم نهج عام للتخيل. فالشيمة تضيق مجال معنى المقولة. لقد كان كانط واعياً إلى أنه يوجد في الشيمة أقل مما يوجد في المقولة: فملامح التكون الثلاثي للمفاهيم المحضة (B 110-111) ـ الوحدة ـ الكثرة ـ الكلانية؛ الواقع ـ السلب ـ المحدودية؛ الديمومة ـ العلية ـ المتحد؛ الوجود ـ الإمكان ـ الضرورة ـ هي العلامة بأن تكوّناً أساسياً للمفاهيم المحضة يكون بالبحث من جهة الديالكتيك المعرفي الخالص، المسوّى بعمل خاص بالفاهمة «ولكن كانط لم يستكشف هذا الطريق».

لو كنا نحترم القطبية الأصلية التي تُولّد الإشكالية نفسها، فإن لغز الخيال المتعالي يبقى كاملاً ولا يمكن الدلالة عليه إلاً بمستلزمين اثنين: بدءاً من أعلى إلى أسفل نقول بأن الفكر، قوة التعيين

والقول، يتطلب التطابق مع ما يظهر، باللغة الكانطية، إن وحدة الأزكان «تفترض توليفاً يضمها» (A118)، بل تذهب للقول إن إشكالية الوحدة الضرورية للتوليف المحض (المنتجة) للخيال بسبقها للأزكان هي . . . مبدأ إمكانية كل معرفة، وخاصة التجربة. ولكن لم نعِ هذا المبدأ بما فيه الكفاية، ويجب الاكتفاء بالقول إن هذا التوليف هو متمثل كضرورة قبلياً. لأننا نعلم فقط «بأن كل الموضوعات الخاصة بالتجربة الممكنة يجب أن تتمثّل بها قبلياً». لنأخذ الأشياء بالعكس، ولنباشر من أسفل إلى أعلى (A119)، فنبرهن بأن المختلف بقبليته للزمان والمكان لا يمكن أن يستعيد وحدته إلاّ بواسطة القدرة على التوليف الذي يصنع قبلياً ما يصنعه الخيال الأمبريقي في جمع الإدراكات، إن المقارنة مع الجمع الأمبريقي يقدم هكذا معنىً مماثلاً للخيال المتعالي، ولكن في داخله يبقى «الحد الثالث» مظلماً، غامضاً وأعمى.

نستنتج بما فيه الكفاية مما سبق هذا التفكر بالخيال المتعالي كحد وسيط في النسق التأملي، بالقول إن التوليف الذي يجريه بين الفاهمة والإحساس (أو كما هو بلغتنا بين المضمون والشكل، بين الكلام والرؤية) هو وعي، ولكنه ليس وعي الذات. فالوعي الذي تتكلم عنه الفلسفة في مرحلتها المتعالية لا يشكّل وحدته الخاصة إلاّ خارج نفسه وعلى الموضوع. عندما يقول كانط: «من الواضح أن الوحدة التي يشكّلها الموضوع بالضرورة، لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير الوحدة الصورية للوعي في توليف مختلف التمثيلات» (A105) يجب أن نفهم بالمقابل أن الوحدة ليست شيئاً آخر غير شرط الإمكان لما أسميناه التوليف الموضوعاني. بهذا المعنى سبق

وقلنا، إن التوليف المتعالي هو قصدي فقط: هو وحدة من حيث القصد، وقد علمنا الآن ماذا يعني ذلك. فالوعي يستنفد ذاته بتأسيس وحدة المعنى والحضور «في» الموضوع. والوعي ليس بعد وحدة الشخص بذاته ولذاته، ليس أحد الأشخاص، ليس أحداً، فالـ «أنا» في أفكر هي فقط صورة عالم لأي كان وللكل، وهي وعي بعامة، أي مجرد مشروع موضوع.

من الخطأ الاستنتاج من هذا التفكير أن فلسفة ذات أسلوب متعال هي لغو لأنها فقط صورية. فهي المرحلة الأولى لأنتروبولوجية فلسفية. فمن أراد حرقها وإقامة فلسفة الشخص دفعة واحدة لا يمكن له أن يخرج من المؤثرية إلاً بالوقوع في أنطولوجيا وهمية للوجود والعدم. إذا كان الإنسان توسطاً بين الوجود والعدم، فهو أولاً يجري «توسطات» في الأشياء، فمكانة المتوسط هي أولاً وظيفته كوسيط للامتناهي والمتناهي في الأشياء. التعالي هي شرط كل تحول من أسطورة «الخليط» ومن بلاغة «البؤس» في الخطاب الفلسفي.

لكن بالوقت نفسه الذي يقدّم التعالي اللحظة الأولى لنظرية فلسفية، فإن «اللاتناسب» يبقى معيوباً بنظر الغنى الجوهري الذي أعطته الأسطورة والبلاغة فهماً مؤثرياً. أما الفائض فإن مجرد تفكير متعال لا يسمح لبلوغه مستوى العقل.

الفصل الثالث

التوليف العملي

الطبع، السعادة، الاحترام

المرحلة الثانية لأنتروبولوجيا «اللاتناسب» هي بالانتقال من النظري إلى العملي، ماذا يتضمن هذا الانتقال؟ ماذا يتطلب؟ كيف يؤثر على تحليلنا «للاتناسب». نستطيع القول إن هذا الانتقال هو بالإجمال انتقال من نظرية المعرفة إلى نظرية الإرادة. من أنا أفكر إلى أنا أريد، مع كل دورة التعيينات الخاصة. أنا أرغب، أنا أقدر، إلخ. . . .

ما تبع التحليل يحمل كل الضبابيات المرغوبة لهذا الطرح المكثف. ولنقل بالأحرى مع أي مطلب يتناسب هذا التبدل الجديد للتفكر.

إنه يلبي هاجس الكلانية غير المشبع، بتفكر متعال. هذه الكلانية للواقع الإنساني كانت بشكل من الأشكال مستشعرة في الرؤية الشاملة لأساطير «الخليط» وفي «بلاغة البؤس». إن قوة الفهم المؤثري تكمن في الماهية التي أرادتها ونقلتها. هذا هو الملء الضخم الذي نحاول إدماجه في الفكر.

بالنظر إلى هذه الماهية المسبقة في النمط المؤثري يبدو التفكر المتعالي مجرداً. وتجريده هو تجريد المرشد، الخيط الموصل، الذي أعطاه لنفسه، فالتفكر المتعالي هو تفكر انطلاقاً من الشيء، تفكر بمقتضيات إمكان موضوعية الشيء، هو قوته وهو منتهاه. قوته لأنه يقطع مع المؤثرية ويفتح البعد الفلسفي الخاص للأنتروبولوجيا. أما منتهاه، فلأن عالم الأشياء ليس سوى البنية التجريدية لعالم حياتنا. فما ينقص هذه الأشياء كي تصبح عالماً، هو كل الجوانب العاطفية والعملية، كل القيم والقيم المضادة الملازمة لها، والتي تصنع جاذبيتها أو نفورها، كل العوائق، وكل الطرق، كل الوسائل والأدوات التي تجعلها قابلة للتحقيق أو غير قابلة للتحقيق، كما وكل كيفية صعبة. وما يلزم لهذا المجمع من الأشياء تواجه مع الأشخاص الذين نعمل معهم، نناضل ونتواصل مع الذين يطلون من على أفق الأشياء، من على ديكور المواضيع ذات القيمة وذات النفع، كأقطاب الذاتية الآخرين، والتصور الساذج والتقييم والفعل. على أن عالم الأشخاص هذا يعبّر عن نفسه من خلال عالم الأشياء ومن خلال ملئه بأشياء جديدة من صنع إنساني.

إذن نحن نقرأ ابتداء في الموضوع. نقرأ الفَرق بين تأمل متعال وتأمل كلاني. فالمرشد الذي أخترناه يبدو فقيراً وفارغاً، هذا المرشد المتعالي هو الذي يتطلب إكماله بالمعنى العميق للكلمة، بأن يصبح كاملاً.

هل يجب إعادة نفي نقطة انطلاقنا؟ قد نرغب بذلك بحجة أن نظرية المعرفة التي تهيئ المعارف «المحضة» للتلقي «المحض» للمفهوم «المحض» للتخيل «المحض» هي لاحقة لوجود الشخص

الكامل والمحسوس في عالم كامل ومحسوس. لكن نسق الفلسفة ليس تكرار الحياة، تكرار الوجود والممارسة العملية (Praxis) أو أي مما نرغب قوله. فالكلانية التي يكوّنها كل واحد منا والتي فيها نعيش ونعمل لا تصبح إشكالية إلاً لفلسفة انفصلت عنها بطرح سؤال آخر وبإعطاء نقطة ارتكاز أخرى للذاتية، ألا وهي الشيء «المحض». فلهذه الفلسفة تصبح الكلانية إشكالاً فلسفياً، فما يجمع يستبعد، وما يتضمن ليس متضمناً، الكلانية تصبح عندئذ مدهشة، فهي المسافة، الفَرق والباقي. من أجل ذلك يجب أن يأتي التفكر المُتعالي، رغم تأخره في حركة الكلانية، في مقدمة نسق فلسفي خاص، لأنه هو الذي يجعل مسألة الكلانية مسألة فلسفية بجعلها إشكالية.

هذه الطريقة ليس لها فقط هذه الميزة: إن فلسفة تبدأ من النمط المتعالي لا تكشف فقط عن الكلانية كمسألة بل كحد تقريبي، فبدل أن تنتقل دفعة واحدة نحو الكلانية، تقترب منها درجة درجة. بمعنى مشابه يوصي أفلاطون في Philebe فيليب بعدم التسرع لا في لجة اللامتناهي ولا في لجة الواحد، بل يتعلم التركيز على الوسائط، فالفيسلوف الحقيقي يقول، هو ذلك الذي «يحسب ويصنع عدداً» (Philebe 17)، لا يجب «الذهاب مباشرة إلى الواحد، لكن هذه المرة أيضاً، لا يجب الذهاب إلى عدد يقدم للفكر كثرة محددة دون أن نأتي في النهاية إلى الواحد إلاً بعد استنفاد المجموع» (ibid, 18a-b).

ما قاله أفلاطون عن الواحد نقوله نحن عن الكلانية، لا شيء يضلل أكثر من فكرة الكلانية. فقد حصل تسرع في القول: إنها هنا، إنها هناك، إنها الروح، إنها الطبيعة، إنها التاريخ، فالعنف ليس

بعيداً، أولاً العنف تجاه الوقائع ثم العنف تجاه البشر بل أكثر من ذلك إذا كان لفيلسوف الكلانية السلطة على البشر.

لهذا فإن منهجيتنا تتركز في الأخذ بفكرة الكلانية كمهمة. كفكرة موجهة بالمعنى الكانطي، كمطلب تجميعي، وجعل هذا المطلب باتجاه معاكس للراديكالية أو المحضية التي حكمت بحثنا الأول.

تحت شعار تقريبية الكلانية بدرجات متتالية يجب توجيه الخطى نحو نظرية الإرادة. إن نظرية كهذه تشكّل بنظرنا المرحلة الرئيسية بين «المحض» و«الكلاني»، بين نقطة انعطاف المجرد على المحسوس. وسوف نرى لماذا لا تكون هذه النظرية بدورها المرحلة النهائية.

في لحظة إدخال هذه اللحظة الجديدة للتفكر تبرز الميزة الأهم للبحث في الكلانية والذي يستطيع أن يستخلصه من التفكير المتعالي السابق والذي بدا وكأنه ينفيه. التفكير المتعالي كما رأينا، ينطبق على مسألة هي أبعد منه، مسألة اللاتناسب والوسيط، هذه المسألة جعلته فلسفياً لدى عكسه في أفكار المنظور والمعنى والتوليف. هذا الثلاثي سيكون بالنسبة لنا الخلية اللحنية لكل التوسعات المقبلة. فالحقيقة الإنسانية ككلانية سوف تبدو كديالكتيك غني أكثر فأكثر وكامل، بين أقطاب محسوسة أكثر فأكثر، وفي توسطات أكثر وأكثر قرباً من الحياة. ولكن بالارتكاز على أفكار المنظور والمعنى المعدة على المستوى المتعالي، نحاول أن نفهم كل تلك الأشكال القطبية الأخرى والتوسطية الإنسانية.

فتقريبية الكلانية الإنسانية لا تصبح مسلمة للصدفة وللوهم بل

تصبح مستنيرة وموجهة بالمضمونية (thématique) المتعالية للتوليف. فمن هذه التقريبية الموجهة بتعال ننتظر الفكرة الكاملة عن اللاعصمة فنقول إذن ما يلي:

كل مظاهر التناهي: «العملي» الذي يمكن أن نفهمه انطلاقاً من الفكرة المتعالية للمنظور، يمكن لها أن تتلخص في فكرة الطبع. كل مظاهر اللامتناهي «العملي» التي يمكن أن نفهمها من الفكرة المتعالية للمفهوم يمكن أن تتلخص في فكرة السعادة. التوسطية «العملية» التي تمدد توسطية الخيال المتعالي المندفع في الموضوع، هي تكوين الشخص في الاحترام وسوف تتم البرهنة على هشاشة التوسطية العملية للاحترام الذي به يكون الشخص هو المواجهة التي يستهدفها تحليلنا الجديد.

الموضوع الذي يفيدنا كمرشد في هذه المرحلة الجديدة هو «الشخص» وليس «الشيء». هذا الموضوع يثير نوع النكوص الفكري نفسه الذي قادنا من تكوين الشيء إلى توليف الخيال المتعالي، فالاحترام هو الذي يظهر تثاني الداخلي، لكن أبعد من هذا التثاني للطبع الأخلاقي، فإن ما يجب اكتشافه مجدداً هو جذور هذا اللاتناسب العملي، حتى يمكن تجاوز كل أخلاقية ساقطة، في اللحظة العملية البدئية سوف نحاول أن نكتشف في أسفل كل تثاني أخلاقي «اللاتناسب» الخاص بالطبع والسعادة.

1 ـ الطبع:

كل مظاهر التناهي «العملي» التي نستطيع فهمها انطلاقاً من الفكرة المتعالية للمنظور المتناهي يمكن تلخيصها بفكرة الطبع.

لكن فكرة الطبع هذه يجب مقاربتها تدريجياً. فالطبع هو فعلاً بطبيعته كلانية مظاهر التناهي، لئلا نجعل من الطبع شيئاً أو قدراً، يجب تكوين الفكرة بعناية انطلاقاً من فكرة المنظور.

أ ـ المنظور العاطفي:

إن ما يجعل فكرة المنظور مجردة جداً هو أولاً غياب الملامح العاطفية في الفكرة المحضة لوجهة النظر، فنستطيع أن نقول إن وجهة النظر هي منظور «مجرد» من الأغراض، مجرد رؤية من زاوية معيّنة، انحصار المجال الذي يعبّر عن محدودية الـ «هنا». وجهة النظر هي منظور محيد عاطفياً هذا هو الجانب العاطفي للمنظور الذي يجب استعادته.

فلنحاول أن نعيد تكوين المسيرة الفكرية التي بها أفجر من داخل التنبه هذا الجانب الجديد للانحصار وللانغلاق. فأنا لا أتوجه نحو منظوري العاطفي بل على الأرجح انطلاقاً منه تبدو لي الأشياء هامة، ومن هذه الأشياء أدرك ما هو محبب، ما هو جذاب وما هو منفر أو مكروه. بل أكثر من ذلك، هذه المظاهر العاطفية للشيء هي نفسها متضمنة في المقتضيات العملية لإرادتي بعنوان الحافز. وبتغذية الحوافز، فإن الإرادة التي تدفع تندفع، كما أن حياتي العاطفية تبسط تقييماتها العفوية أو المفكرة؛ المحبب والمكروه هما لحظتان في حركة السبق التي نسميها مشروعاً. بعيداً عما ألاحظه من انحصار منظوري عاطفي، فأنا أولاً بكليتي في ما أفعله؛ وما أفعله يندرج في ما هو مطلوب أن أفعله؛ إذن نحو العمل المخطط له، نحو «البراغما» في السذاجة قبل التفكرية أجد نفسي متوجهاً.

إذن، انطلاقاً من المشروع، يجب استخلاص الحافز[1]. ومن الحافز يجب استخلاص التناهي العاطفي. الحافز يظهر نوعاً جديداً من التلقي (الانفعال) حيث يكون تناهي أنا منقوشاً، ليس التلقي الحسي للإبصار والسمع، لكن التلقي النوعي الذي يعني أني لا أصنع مخططاتي من لا شيء، كما أني لا أنتج موضوعاتي بالحدس الخلاّق، أنا لا أقوم بأفعال إلاً استجابة لدوافع، أنا لا أتقدم نحو... «نحو ما أفعله» إلاً بارتكازي على... (على المحبب، المنفر إلخ...) فالحرية الإنسانية هي حرية تتقدم بأعمال مبررة؛ أنا أقوم بأفعالي بحدود ما أتقبل أسبابها.

---

(1) أعيد القارئ إلى التحاليل المعروفة في الإرادي واللاإرادي. حيث ألحيت على التجذر العاطفي للإرادة، تحت دلالة الصيغة البليغة لأرسطو: «الإرادة تُحرك بالرغبة» غاية هذا التحليل كانت متجهة ضد الفلاسفة الذين يضخمون لحظة الاندفاع (التفجر) انبثاق الخيار، إذ كان صحيحاً أني أصمم أقرر، وأن هذا الرابط الذي هو في الوقت نفسه فاعل ومفكّر من الذات للذات يتضمن حكماً ضمنياً بالجسم. يجب القول بالمقابل إن هذا الجسم من جهتي لا يشكّل الفعل الأساسي للإرادة؟ هو فعل معاودة، اعتراف بالذات، حركة ثانية تفجر الذات في قلب التفكير. أول حركة للإرادة، ليست هي حركة إعادة أنتزع بها أفعالي بل هي الحركة التي بها أضعها؟ لأن تقدم الأنا من خصائصه القبل تفكيرية، يتركز في الحركة القصدية التي بها أثير أمام الأنا ما «أصنعه بنفسي» الذي به أفتح إذن في عالم الإمكانات، احتمالات وأحداث جديدة. إذن لا أكون متوجهاً ابتداء نحو إمكان ـ كوني، بل نحو موضوع مخططاتي التي أعرفها كما يلي، «القرار يعني، يعني في الفراغ، فعلاً مستقبلياً يتعلق بي ويكون ضمن استطاعتي. (p. 42) فأنا بالنسبة لتعريف المخطط هذا عرضت تعريفاً للحافز الذي هو أكثر دقة من الحافز الذي يقوم به علم النفس الحديث، والذي يغطي مجال كل الحاجات والدوافع أخذ فكرة الحافز بالمعنى الضيق لدافع الإرادة، أي علاقته بالمشروع (المخطط) بالعمل الذي «سأفعله» وهو ما تُعبّر عنه اللغة العادي بعلاقة «لأن» أنا أقرر أن... لأن... الحافز، أخذه بهذا المعنى هو بناء القرار الإرادي.

لأول مرة نلاحظ بأي معنى يكون تحليل المنظور مرشداً متعالياً لكل مظاهر التناهي الأخرى: لأن التلقي الحسي هو الأول القابل للتفكر المتعالي، فيستخدم كمشبه لكل المشابهات الأخرى وبداية لشبه الحافز: «أنا أرى» لماذا أتصرف هكذا؟ «أنا أسمع» النداء الذي يطلقه نحوي المرغوب به، المحبب.

لكن الاستعارات المستفادة من كرة «التلقي» المكوّنة بالإدراك، يجب ألاّ تحجب الملامح الجديدة لتلقي الرغبة: فذلك هو تلقي «عملي» ولم يعد «نظرياً»؛ تلقي متجانس مع مشروع وليس مع رؤية. لهذا فإن الاسم الذي يناسبه هو «ميل» بالمعنى القوي والكلاسيكي للكلمة التي يحملها إلينا التعبير الجميل التالي: «ميل دون اضطرار». الميل هذا، هو «الهوى» النوعي للإرادة، فقط إرادة مستجيبة، منفعلة، يمكن تعينها بنفسها، نشاطها متحرك بفعل هذه السلبية النوعية.

إذا كانت الرغبة هي شكل من التلقي مشابهاً لتلقي الإدراك الحسي، لكنه إدراك آخر وجديد فعلام يشتمل إذن تناهيها؟

هل نقول إن الإرادة الإنسانية هي متناهية لأنها ليست فعلاً خالصاً بل مشروعاً محفزاً، فعل هوى؟ نحن نذكر أن سؤالاً كهذا سبق طرحه بخصوص الإدراك: هل نحن متناهين لأننا نتلقى مواضيعنا حتى نكونها؟ كان يجب أن نجيب بأن التلقي الحسي يكشف أول ما يكشف انفتاحه، وأن التناهي هو ضيق هذا الانفتاح، أي الجانب الإدراكي لطريقة تأثرنا.

إن تحليل الرغبة يعرض العلاقة نفسها بين الانفتاح والانغلاق، بين ما هو مطلوب من العالم وما هو وجهة نظر.

الرغبة لا تكف لي طريقة تأثري ولا تجعلني أنطوي على ذاتي الراغبة، ولا تكلمني ابتداء عن نفسي لأنها ليست ابتداء كيفية تحسسي، وهي أقل من إحساس «داخلي» هي افتقاد واضح لـ. . . دافع موجه نحو(2). . في الرغبة أنا أكون خارج نفسي؛ وعلى مقربة من المرغوب فيه الموجود في العالم؛ باختصار أنا أكون في الرغبة، أنا أنفتح على كل النبرات العاطفية للأشياء التي تجذبني أو تصدني عنها، هي هذا الجاذب المدرك تجاه الشيء نفسه هناك وفي أي مكان آخر والذي يجعل من الرغبة انفتاحاً على. . . وليس حضوراً لذاته مغلقاً على ذاته.

وعند نكوصنا أمام هذه النبرات الاجتماعية للمرغوب به نحو الجسد الراغب يجب إعادة القول إن هذا الجسد، لحم من الرغبة، لا يظهر إلاً كصورة مغلقة بل كتوسط عملي، باختصار كجسد مندفع بالمعنى نفسه الذي تمكّنا به من التكلم عن الجسد المدرك. إن لحم رغبتي هو بكليته استباق أي إمساك أو أخذ متقدم هناك أو في مكان آخر خارج «أناي» الجسد الراغب يهرب إلى الأمام، يقدم اندفاع لحمه لأناي التواقة.

في كل هذا أين هو التناهي؟

الارتداد الصعب نحو الظلمة يجب أن يستخلص من تطلع الرغبة شيئاً ما كالموازي العاطفي لما يكوّنه الإدراك بالنسبة للجسد المدرك. المنظور كما نذكر كان متضمناً بالتطلع القصدي للإدراك،

---

(2) أنا لا أقطع هنا بين القراءة الديكارتية بالسلب (النقص، الحرمان) وبين القراءة السبينوزية بالإثبات (الحافز، إثبات الذات). انظر الإرادي واللاإرادي، ص 88 ـ 89.

كان النقطة الصفر لكل الرؤى المتوالية المأخوذة على هذا الوجه، ثم على ذلك الوجه للشيء، الرغبة تعرض نكوصاً مشابهاً انطلاقاً من المظاهر القصدية. فالتناهي هو هذا التشوش، هذا التكثف الذي يوقب ما يمكن أن نسميه وضوح الرغبة.

قد يبدو غريباً الكلام عن وضوح الرغبة، لكن ذلك ليس شيئاً آخر غير قصديتها؛ فالرغبة عملياً هي افتقاد لـ. . . اندفاع نحو. . .، فـ «لـ» و«نحو» يعنيان الطبع الموجّه، ميل الرغبة؛ هذه النوعية من الرغبة بما هي رغبة بـ «هذا» أو «بذلك»؛ والتي تتهيأ للوضوح بالمعنى الدقيق للكلمة، على ضوء التمثل. فالرغبة الإنسانية توضح تطلعها في تمثل الشيء الغائب، تمثّل الطريق والعوائق، هذه الأشكال المنطبعة توجهها نحو العالم، ففيها ألتذ وفيها أنا أكون خارج نفسي؛ فالصورة هي أكثر من ذلك؛ هي لا تستبق فقط أطر السلوك الحركي الممكن إدراكها بل تستبق اللذة والألم، الفرح والتعاسة بالاتصال أو بالانفصال عن موضوع الرغبة؛ العاطفية المنطبعة المرهونة بالشكل العاطفي، أو بممثل أو بمماثل للذة المستقبلية، تنتهي بحملي على تخيّل منتهى الرغبة، فالصورة ليست هنا شيئاً آخر غير الرغبة فهي تطبعها، تفتحها وتنيرها، بها تدخل الرغبة في حقل الحافز، ويمكن مقارنتها من زاوية القِيم مع حوافز أخرى مضحى بها أو مُفضَّلة، مقبولة أو مردودة.

بهذا المعنى نستطيع التكلم عن نور العاطفية، عن وضوح الرغبة؛ فهو ليس شيئاً آخر غير الاستهداف العاطفي؛ فجسدي الذي يخترقه هذا التطلع يتخطى نفسه ليصبح وسيط مشروع أو كما يقول ديكارت، وهو «يعد النفس كي تريد للمستقبل الأشياء التي تتصور

أنها مناسبة» (Tarités des passions, art. 86)[*].

ولكن إذا كانت الرغبة واضحة بما هي تتخيّل، فهي في الوقت نفسه مشوشة، هذا التشوش الملازم لوضوح الرغبة، هو الذي يؤكد تناهيها. إذ يوجد كثافة لا تزول ولا «تمر» عبر الصورة، ليس فقط صورة الشيء، صورة السبل والعوائق والوسائل، بل أيضاً في سبْق تزيين الفرح «لكونه متصلاً بالإرادة»، بالشيء المرغوب فيه.

ما هي إذن هذه الكثافة العاطفية وماذا تعني لكينونة الإنسان، بما هو في كونه انفتاحاً؟ ممكن القول بأن هذا هو الوجه الآخر لقصدية الرغبة، أي ما هو متطلّع إليه لا يتطلّع إلى شيء، وما هو في الاختيار لا يختار، هي كيفية أن أشعر أني «أوجد» بخير أو بشر. هذه الحالة هي بخصوص القول لا ترغب شيئاً، ولا أي شيء آخر، ولا شيئاً محدداً، هي تجربة شاملة لجسدي، شاملة وغير منقسمة والذي لا تخترقه تطلعاتي باتجاه العالم، بل التفكر في ذاته وليس الوسيط، ولكنه يتحسس نفسه. فالإحساس العضوي بالوجود ليس شيئاً آخر.

إذا ما قارنا بين هذا التحليل والتحليل الذي سبقه، يظهر لنا أن ما كنا قد أسميناه وجهة نظر نقطة الصفر، مركز المنظور، بالنسبة للجسد المُدرِك هو الذي نسميه الآن إحساساً بالوجود أو تشوشاً.

هذا النمط من الإحساس من «أني أجد نفسي بخير أو بشر» يضفي على الجسد المُدرِك، على وجهة النظر، سماكة هي العمق غير الحقيقي للوجود، الوجود الذاتي الأخرس وغير القابل للقول،

(*) ديكارت، انفعالات النفس، مقالة 86.

فالـ «هنا» الخاصّة بجسدي المبينة بالشعور الكثيف تتذبذب في المكان، هذا الإحساس «العميق» يكشف أن جسدي هو شيء آخر غير حرية العبور للعالم، حرية وجود كل الأشياء، فالجسد ليس توسطاً خالصاً، بل هو أيضاً مباشراً لنفسه وهكذا يغلق انفتاحه القصدي.

عندما لا يستطيع الجسد أن يكون وسيطاً خالصاً، وأن يكون أيضاً مباشراً لنفسه، هنا يكمن انغلاقه العاطفي.

مع الانغلاق العاطفي نجد شعور الفارق الأصلي بين الـ «أنا» وكل آخر، أن أشعر بالراحة أو بالضيق، هو إحساس بفردانيتي كغير قابل للقول والتواصل، كذلك فإن المكان هو ذاك الذي لا يمكن مقاسمته، فالموقف العاطفي الذي أجد نفسي أمامه وأشعر به لا يمكن مبادلته. هٰهنا تجد الأنانية، كآفة، فرصتها: من الفَرق ينبثق التفضيل. لكن تفضيل الذات، يجد، كونه منقوشاً، في كل ميل؛ ما سمّاه الرواقيون تعلقاً بالذات، ميلاً جبل عليه الإنسان، فيريد الخير لنفسه، وحب نشوته الخاص هو ما أسميه باستحسان حباً للذات كوجهة نظر(*).

وكما لاحظ الرواقيون، فكل رغبة «بشيء ما» تتضمن «شعوراً بحب الذات». هذا الالتصاق، هذا الانتماء للذات، يشكّل التيار التحتي الرابط التوحيدي لكل التطلعات العاطفية، المتعددة والمتنوعة بمواضيعها. ما كنا قد أسميناه الذات ـ القطب لكل الإدراكات،

(*) De Fin., III, 5 (Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se et sua diligerent).

تتكثف بالحب الخالص، فالمركز الذي له تكون وعنه تنبثق كل الأشياء لم يعد نقطة الصفر للنظر بل تعلقاً بالذات؛ فالأوضاع الكوارث تفجر في قلب الموقف هذا الحب للذات الموجود بصمت في رغبة شيء ما. أن تكون حياتي مهددة ككل، أن أكون بخطر الموت، كل المرغوب فيه المتناثر في العالم ينعكس على المرغوب الأول الذي يصبح، بحب خالص وضمني، إرادة العيش. وخوفي من الموت، ورغبتي في البقاء تصرخ في:

إبق، عزيزي، وحيدي، وجهة نظري التي لا تعوض. ذلك هو التناهي العاطفي، الفَرق العاشق للذات.

ب ـ المنظور العملي:

علامة «الانغلاق» هذه نجدها أيضاً في القدرات التي تمكّن الإرادة، وليس لأن التصلب، العناد وعدم القدرة على التكيف مع التغيير، التي يعطيها التقليد للسلوكات العادية، تكون الخاصية الأولى لقدراتي. فالتناهي يكون دائماً عكس ذلك، وكذلك الانفتاح والدلالة الأولى والمباشرة للكائن الإنسان بين كائنات العالم. فإبان حصول الفعل يكون جسدي عرضة للنفاد عبره، ولا يكون منتهى حصول الفعل «البراغما» بل الأورغانون. هذه العلاقة بين العضو والفعل التي لا يمكن اختزالها بعلاقة بين أداة ميكانيكية وعامل خارجي، هي علاقة ما يمكن الضغط بها في السلوكات البشرية الممارسة بليونة ولطف. يجب تهيؤ ظرف خاص، ومواجهة مقاومة، حتى ينفصل الانتباه عن العمل قيد الإنجاز، والذي يجذب بشكل ما الجسد طيلة تأثيرات الفعل، وأن يرتد نحو العضو المتحرك، فالعضو

المتحرك كوسيط أصلي بين الأنا الفاعلة والعالم المنفعل، يبرز في قلب الموقف ويظهر تناهيه العملي.

كل قوة لها وجه آخر هو العجز. فمن جهة، اكتساب العادات يحرر الانتباه بإيلاء الفعل في تركيبات عادية، تنطلق وتنبسط بطريقة آلية مراقبة، عندها يكون الجسد عقدة هذه القدرات، البنى المحركة والعاطفية، الأساليب المتغيّرة التي بها تكون العفوية بتصرف الإرادة. يكفي أن ننظر إلى حركاتنا الحية المألوفة حتى نرى كيف يتجه الجسد للأمام، يحاول ويبتكر، يلبي ما نتوقعه أو أنه يتفلت منا.

هذا التوسط العملي للجسد يمتد أبعد من العادات المحركة، بالمعنى الدقيق، فمعارفنا هي أيضاً نوع من الجسد، الجسد النفسي إذا أمكن القول، فمن خلال قواعد اللغة والحساب، من خلال المعارف الاجتماعية والأخلاقية نتعلم ونكوّن معارف جديدة؛ كل نمط تعليمي، جسدي أو فكري، يتضمن هذه العلاقة بين الفعل والجسد المنفعل، بين إرادة وقدرة موضوعة بخدمتها. تلك هي العفوية العملية المتوسطة لكل إرادتنا، والتي من خلال قوتي تصنع عجزي، كل عادة هي بالنتيجة بداية استلاب منقوشة في بنية العادة نفسها، في العلاقة بين التعلم والإدمان. العادة ممكنة لأن الحي يملك هذه القدرة العجيبة على التغير الذاتي بأفعاله، ولكن بالتعلم، يؤثر على نفسه. إن قدرتي المستقبلية ليست في موقف الابتداء بل في الاستمرار، فالحياة تستمر، أما الابتداء فنادر، هكذا يُولد من خلال الانفعال المستمر لذاتي، نوع من الطبيعة البشرية، أي تقليد المولود، الغريزي، بالعادي. ما يتعلم يصبح مكتسباً (عادة) (Habitude)، وما يكتسب يصبح إدماناً. فالعادة تأخذ عندئذ في

الحياة دلالة معكوسة للانفعال الذي، بحسب الحدس الرائع (انفعالات النفس) عند ديكارت يبدأ ثم يبدأ من جديد في الاندهاش. العادة تثبت أذواقنا، استعداداتنا، وتضيق هكذا هامش حرية تصرفنا مجال الممكنات ينغلق، فحياتي قد اتخذت شكلاً. ليس لأن العادات الحقيقية أصبحت آلية، بل لأن العادات الأكثر سهولة، الأكثر تغييراً، الأكثر قرباً من الشيمة أو المنهج، تظهر بصورة أفضل ما أسماه رافسون Ravaisson عودة الحرية إلى الطبيعة. لأنه على حساب جهوزية هذه العادات البلاستيكية التي لا تملك صلابة التركيبات الميكانيكية، تنمو المباشرة المعكوسة للتصلب، لهذا فإن عاداتنا هي مبهمة جداً، وليس صدفة أن تكون منسجمة مع نظامين متعارضين من التفسير، بالحياة التي «تعلم» والحياة التي «تؤتمت»(*)، بالعفوية وبالقصور.

هذه الشيخوخة للشيمات وهذه المحاكاة للشيء من قبل الحياة، يدعواننا إلى البحث عن الشكل الجديد للتناهي من جانب القصور الأساسي المتشابك مع عفوية الحياة والإرادة، كما لو أننا من خلال جسدنا كنا خاضعين لقانون المادية الحاضر على كل مستويات الواقع. بتطبعنا يقول رافسون Ravaisson، تتلقى الحرية «القانون الأساسي والشكل الأكثر عمومية للكائن، والميل إلى تثبيته في الفعل نفسه الذي يكوّن الكائن» (De l'habitude, 22). التناهي العملي هو هذا الشكل من المثابرة. هذا المظهر الجديد من التناهي ليس أكثر سوءاً مما سبقه: فهذا القصور هو انهزام قوتي، ولا إرادة دون قدرة،

(*) تؤتمت: Automatise.

ولا قدرة دون أن تكون شكلاً دائماً، ولا كوجيتو حالي دون كوجيتو قديم وملغي يكون قد أصبح معرفة وملكاً، فيصبح بهذا المعنى غير مزامن للحاضر. إن رافسون Ravaisson هو أكثر مَن فهم هذا الديالكتيك للقدرة الجاهزة وللصورة المعهودة ضمن العادة[3]. نستطيع أن نأخذ الموضوعات نفسها انطلاقاً من تحليل مؤقت ونبيِّن جدلية التجديد والترسب نفسها.

هكذا يكون التناهي منظوراً أولاً، ثم حبّ الذات، ثم قصوراً أو شكلاً من أشكال المثابرة. وإذا أردنا أن نعمم فكرة المنظور إلى أبعد من نواة المعنى، أي أبعد من استعمالها في فينومينولوجيا الإدراك، نقول إن حبّ الذات والوجه التقليدي الذي «يدمنه» وجودي، يشكّلان المنظور العاطفي العملي لوجودي.

ج ـ الطبع:

هذه الجوانب المختلفة للتناهي ـ منظور، حبّ الذات المنبثق من الذات، الإدمان والقصور ـ تجتمع كلها في الطبع. ما تضيفه هذه الفكرة (فكرة الطبع) هو اعتبار الكلانية، كلانية وجودي المتناهية. الطبع هو الانفتاح المتناهي لوجودي، مأخوذاً ككل.

لكن كيف أستطيع ملاحظة وجودي ككلانية متناهية؟ هذه المحدودية هل تتميّز عن محدودية الحجم؟ لا يبدو ذلك لنا، على الأقل بالنسبة للحسّ المشترك الذي لا يرى شيئاً آخر في الطبع غير هذه الإمكانيّة التي يقدمها الواحد للآخر برسم «صورته»؛ لأن الصورة هي في الوقت نفسه الشكل المغلق، الإطار المغلق، الذي

---

(3) CF الإرادي واللاإرادي، ص 315.

يفصل الشكل عن المضمون والمجموع المتناهي للملامح المميّزة المرسومة بواسطة مشاهد خارجي. هذه الاستعارة للـ «صورة» تقود إلى فكرة غير صحيحة للطبع ونموذجه المتناهي. فالطبعية نفسها غير المفهومة بدقة قد تضللنا بإمكان تكوين الطبع من عدد متناه لعناصر بسيطة، كالانفعالية، النشاط، والثانوية، مجتمعه بكيفيات مختلفة؛ لكن تناهي هذه الصيغة الطبعية تعبّر فقط عن عجز تدبيرنا المجرد، فهي تظهر فقر النماذج الوسائل «كائنات العقل» هذه التي تساعدنا على معرفة كائن ما براغماتياً، وتسمح لنا بأن نتوقع منه تصرفاً محتملاً. بالنسبة لتناهي الصيغة الطبعية، فالكائن هو غير متناهٍ: لأن صيغة كهذه تبقى بالنتيجة خاضعة للتفكير التنظيمي، وفي هذه الحال وكما رأى كانط جيداً، أن قانون التخصصية يتطلب التقسيم إلى ما لا نهاية للأجناس إلى أنواع وفصول لأي نوع لا يمكن اعتباره بنفسه كنوع أخير (De l'usage regulateur des idées de la raison Pure, a656). (من الاستعمال المنظم للأفكار العقل المحض ـ أ ـ 656).

تناهي الطبع ليس إذن تناهي الصيغة الطبعية في علم الطباع. ما هو إذن؟ من هنا يجب محاولة تفسير فكرة الطبع بفكرة المنظور أو وجهة النظر التي بدت لنا أصلاً مرتبطة بفكرة الانفتاح، فهي وحدها التي تستطيع إفهامنا أن الطبع هو حدّ ملازم للوظيفة التوسطية للجسد، الضيق البدئي لانفتاحي.

لكن كيف يمكن الانتقال من فكرة المنظور إلى فكرة الطبع؟ فمنظوري هو تناه مدرك، أي الجانب المتناهي لانفتاحي على العالم بما هو عالم الأشياء؛ وفكرة وجهة النظر هي إذن مرتبطة بظهور

بعض «ثوابت الظهور» التي أسماها هيجل «النتيجة الهادئة» التي فيها يغوص المستقبل، فتيار الظهور يترابط بتكثف المستقبل، في مراكز الواقائع، وحياة الوعي عندي تتخطى نفسها وتحط في هذه الوحدات الحقيقية التي تتجه نحوها عقيدتي الأصلية.

ففكرة المنظور تعني كذلك تناهي أنا بالنسبة لشيئية «الشيء». المنظور هو تناهي أنا بالنسبة للشيء.

كيف يمكن التكلم عن تناهي نظراً إلى هذا كله؟

يجب إعادة بناء الصورة الخارجية، للصيغة الطبعية، على أساس وحدة الأسلوب، على القيمة التشريحية للطبع، «صيغة المتكلم»، وليس ذلك مستحيلاً، إذا كنا منتبهين للمعنى المقصود بـ «التعبيرات» بالمعنى العريض للكلمة. برغسون بتحليله الشهير للفعل الحر، لاحظ كل الجانب الذي يستطيع التفكر الفلسفي أن يستخلصه من هذه الأفعال ومن هذه المشاعر التي يمثّل كل منها النفس بكاملها، بهذا المعنى فإن كل مضمون النفس ينعكس في كل منها؛ بين بعض الأفعال المعبّرة وبين «الشخصية الكاملة» يوجد كما قال، هذا «الشبه غير المحدد الذي نجده أحياناً بين العمل الفني والفنان». فمسألة معرفة ما إذا كانت هذه الأفعال المعبّرة بقوة هي بصورة دقيقة ما نبحث عنه تحت عنوان الفعل الحرّ الذي لا يعنينا هنا، بل فقط الكلانية التي تظهر من خلالها. ما هو ملاحظ أن الطبع هو كلانية لا تعطى إلاً في إشارات التعبير. بهذا المعنى تكون بعض المشاعر معبّرة: «كل منا له طريقته في الحبّ أو الكره، وهذا الحب وهذا الكره، يعكسان شخصية الفرد بأكملها». «فعمق» الشعور ليس شيئاً آخر غير هذه القدرة على التعبير الكليّ: «هذه المشاعر، رغم

أنها بلغت عمقاً كافياً يمثّل كل منها النفس بأكملها» فالطبع ـ يقول عنه برغسون بأنه الشخصية ـ في واحد من المشاعر على أن نعرف كيف نختاره».

يمكن أن نسمي هذه الكلانية الظاهرة بفعل واحد أو شعور واحد مختار بدقة، المجال الكلي للحافز، وهو ما يقترح برغسون تسميته بهذا التعبير الرائع: «فكرتنا الشخصية عن السعادة والشرف». ففكرة مجال الحافز لها جانب معنوي أقل أخلاقية ولكن أكثر سيكولوجية من التعريف البرغسوني، ومع ذلك فلها ميزة تكرار أن الطبع ليس أبداً صورة يمكن رسمها من الخارج، ولكن يجب أن يؤخذ بالتطابق مع واحد من هذه الأفعال البليغة التعبير، مع أحد هذه المشاعر العميقة المعاشة في داخل نفسي أو متضمنة في الآخر.

ماذا يعني إذن تناهي الطبع؟ بعيداً عن كونه شيئاً محدوداً، هو الانفتاح المحدود لمجال حافزنا المعتبر بكلتيه. هكذا نطبق نحن ديالكتيك الانفتاح والانغلاق، المعد لمقتضى منظور الإدراك، وفكرة المجال الكلي للحافز، والمتأثرة بوسيلة التعبير. فالطبع الذي أسميناه قبلاً الكيفية المتناهية للحرية، يبدو لنا الآن، بعد التحول بفكرة المنظور، كتوجه منظوري لمجال حافزنا معتبراً بمجمله.

هذا الرابط بين الانفتاح والانغلاق على مستوى «النفس بكاملها» يمكن فهمه هكذا: انفتاح مجال الحافز هو دخولي المبدئي إلى كل القيم لكل البشر من خلال كل الثقافات. فمجال الحافز عندي مفتوح على كل ما هو إنساني. هذا هو معنى العبارة الشهيرة «لا شيء إنساني غريب عني». أنا قادر على فعل كل الفضائل وكل الرذائل، لا شيء يدل على أن الإنسان غير مفهوم جذرياً، أو أن لغة ما غير

قابلة للترجمة جذرياً، أو أن عملاً فنياً لا يستطيع ذوقي تحسسه، إنسانيتي هي الانفتاح المبدئي على ما هو إنساني خارج ذاتي، وهي تصنع من كل إنسان شبيهاً لي.

إن طبعي ليس نقيض هذه الإنسانية: فهذه الإنسانية منظور إليها من جهة ما: هي المدينة بكاملها منظور إليها من زاوية معيّنة. هي الكلانية الجزئية، إذا تكلمنا مثل آلن Alain الذي، فهم أكثر من أي شخص كان التوليف ـ المفارقة للعالمي وللفرد في الشخص: «في داخل أي جسد إنساني كل العواطف ممكنة، كل الأخطاء ممكنة... دائماً ما يكون صحيحاً بحسب صيغة الحياة الفريدة التي يمتلكها كل منا بمفرده ولنفسه. يوجد العديد من الكيفيات التي بها تكون ماكراً وتعيساً وذلك بعدد الأشخاص على هذا الكوكب. لكن لكل منا سلامه الخاص من لونه نفسه وشعر جلده نفسه». يجب الاعتقاد أن كل القِيم هي مفتوحة لكل البشر، ولكن من جهة خاصة بكل منهم، بهذا المعنى يكون «كل واحد» «إنساناً».

لهذا، فإن طبعي لا ينظر إليه بذاته، فهو ليس أكثر من أصل الإدراك الذي هو نفسه موضوع الإدراك. أنا لا أتطلع إلى فكرتي (ياء المتكلم) الشخصية عن السعادة وعن الشرف، بل «الـ» سعادة و«الـ» شرف، طبعـ «ي» هو متضمن في إنسانية وجودي الفردي كنقطة الصفر لحقل الحافز عندي، أنا لا ألتقيه أيضاً كحد خارجي، لأنه ليس قدراً يحكم حياتي من الخارج، بل الكيفية الفردة التي فيها أمارس حياتي كإنسان، فأنا لا أتكهنه ولا أقصده إلاً خطأً، في شعور الفرق الذي يجعلني آخراً غير الآخر، أو بالأحرى آخراً غير شبهي، لأن الآخر هو إنسان مشابه بطبع آخر، أيضاً أنا لا أقدر أن أفهم

فردانية طبع ما إلاّ من خلال عالمية إنسانية لا أستطيع أن أفصلها عن ضيق وجهة نظر مدركة لانفتاحها على متسع من المواضيع، بل أبعد من هذا، على أفق إدراكي لا نهاية له.

الطبع هو ضيق «النفس بأكملها»، التي تكوّن إنسانيتها الانفتاح، فطبعي وإنسانيتي يصيغان معاً من حريتي إمكانية غير محدودة وتحيّزاً ناشئاً (متكوّناً). وفكرة التحيّز المتكوّن تساعدنا على إنجاز الخطوة الأخيرة: الطبع، كنا نقول، إنه ليس قدراً يحكمني من خارج، ومع ذلك فإنه، بشكل ما، قدر، وذلك من جهتين: إنه ثابت أولاً ومتلقى ثانياً، كموروث.

كيف ندخل هذين الوجهين «القدريين» للطبع إلى شيء ما دون اختزاله من جديد؟ إن تفكراً بعيد المدى حول موضوع المنظور سيساعدنا على ذلك.

إن ثبات الطبع ليس في نهاية الأمر سوى الناحية الأكثر راديكالية. أكثر أصالة، إن أمكن القول، لفكرة ذات الأصل المنظوري: نقطة الصفر للإدراك هي ما نسميه وجهة نظرنا، لكنها لم تصبح بعد الأصل الحقيقي، فأستطيع تغيير الأصل لكل المشاهد: إنها مسألة الحركة. ولكن إذا استطعت تغيير مكاني، فأنا لا أستطيع تغيير طبعي، لا يوجد حركة أستطيع بها تغيير الأصل، نقطة الصفر لمجال الحافز عندي، ولا يوجد حتى حركة روحية يكون لها الفضل بتغيير أصل تقييماتي الأساسية، التحول الأكثر جذرية لا يمكنه أن يكون تغييراً للطبع، تحت طائلة أن يجعل مني ليس فقط «مخلوقاً جديداً» بل كائناً آخر: فحياتي يمكن أن تتوجه بالنسبة لكوكبة جديدة من النجوم الثابتة، أي بالنسبة إلى نواة جديدة من القِيم التي لا يمكن

إعادة النظر فيها بقِيم متوسطة وقريبة أكثر من الحياة العادية، ولكن أيضاً باليد نفسها والشعر نفسه كما يقول «آلن» Alain أصبح كريماً بعد أن كنت بخيلاً.

هنا أصل إلى فكرة الأصل الثابت، بالمعنى الخاص لكل تغييراتي لوجهات نظري لمنظور ثابت، بهذا المعنى لا أستطيع أن «أدخل» إلى «الفكرة» هذه أو أن «أتركها»، بهذا المعنى فإن طبعي يكون الأصل الجذري غير المختار من بين خياراتي.

من الطبع كثابت، إلى الطبع كموروث يمكن المرور بالاعتبار التالي:

إذا كنت لا أستطيع تغيير طبعي، إذا كنت لا أستطيع اختيار أو نفي منظوره، يجب القول عندئذ ليس فقط أن الطبع ثابت، بل إنه متعذر تمييزه عن حدث وجودي. ماذا أقصد حينما أقول عن طبعي إنه حدث؟ أقول هذا: بقدر ما أذهب بعيداً بذاكرتي، فقد سبق وكنت هذا الانفتاح المتناهي على عالمية الوضع الإنساني. ليس هناك أية بداية لهذا الموقف المنتمي إلى الوعي ويكون قابلاً لاتخاذه في اختيار من قبلي. كل وجهات النظر هي انطلاقاً من هذا الأصل غير المطروح في مواقفي المتخذة، فطبعي غير صادر عن موقف اتخذته.

في حالة كهذه، أنا لا أقول شيئاً آخر عندما أقول إني وُلِدتُ. فولادتي تعني هذا الفعل الأول لوجودي الذي هو بحدّ ذاته حدث. بالنسبة لغيري هو حدث، بالنسبة لي هو الحد الأبعد من دون كل ذكرياتي البعيدة، البداية السابقة التي تغوص فيها دائماً الذاكرة المتجلجلة لطفولتي: هذا الحدث بالنسبة للآخرين، يعني بالنسبة لي

حالة كوني مولوداً. فولادتي ليست إذن شيئاً آخر غير طبعي، أن أقول بأني وُلِدتُ، يعني فقط طبعي الذي وجدته. فولادتي تعني «كائنيتي» علامة الماضي الملتصق بحالة الوجود. ولادتي هي السبق المكاني لطبعي.

هذا الأصل البدئي، يكفي أن أضعه قبالة نفسي، أن أتعامل معه كموضوع، وبنتيجة نسياني لوظيفته كقطب منظوري، كي يبدو لي كقدر خارجي، كمرسوم غير قابل للرد والذي يرمي بثقله من خارج على حياتي. هكذا يُولد مسخ الطبع، هذا الذي أسميناه الصورة أو الصيغة الطبعية. لكن كان يجب تعديل التفسير المنظوري للطبع حتى نكتشف القدر نفسه كوظيفة للوجود بصيغة المتكلم.

لكن ولادتي تكلمني علاوة على وجودي كمتلقى، ليس فقط وجدت هناك، بل معطى من قبل آخرين، لقد جئت إلى هذا العالم، أنا تحدرت من والديّ؛ هما سلالتي، وهكذا فأنا أجهل ما تعنيه هذه العطية التي تجعلني وارثاً لحياتي الخاصة. هنا وأكثر من أي مكان آخر، فإن رعشة الوضعنة تهددني، عندما آخذ بعين الاعتبار أسلافي خارج ذاتي، فإن ولادتي تبدو لي فجأة تركيبة بين تركيبات أخرى، فوجودي يعود ليتموضع في مجال تلاقيات موضوعية، يبدو لي مصادفة، تعسفاً، تافهاً، وإذا استطعنا القول، بعيد الاحتمال، ثم في اللحظة التالية، كل التلاقيات حصلت، يبدو لي أني لست إلاّ النتيجة الضرورية لكل هذه التقاطعات، حامل لرأسمال ورثته، ويستلب حريتي بالكامل. خليط الإمكان في التلاقيات والضرورة في النتيجة، هو قدر ولادتي الخالص.

لكن هذه «الوراثة» التي تنبئني بأني تابع أصلاً في كل مشاريع

استقلالي الذاتي، لا يجب وضعها خارج ذاتي ولا أمامي، كما هو بالنسبة لطبعي؛ فوراثتي، هي طبعي كمتلقى من لدن آخر، طبعي هو التوجه البدئي لحقل تحفزي وحقل تحفزي هو انفتاحي على الإنسانية. وإذا أردنا الاقتراب أكثر نقول إن الجوانب الأكثر «قدرية» للتناهي مأخوذة في ديالكتيك الانحصار والجهوزية التي أعطانا منظور الإدراك مفتاحها.

الفهم الفلسفي لا ينطلق من الوراثة، المعروفة موضوعياً باتجاه المنظور الملاحظ ذاتياً كما لو أنه خلف المشهد المُدرَك، بل ينطلق من هذا المشهد المعطى... المنفتح على أصله المنظوري، وهذا هو الذي يغتني تدريجياً بكل الجوانب العاطفية، العملية التي تبلغ أوجها في فكرة الطبع، بطبيعته الثابتة والموروثة، عندها تظهر قدرية الطبع والوراثة معناها: هي الانحصار المعطى، الحادث لحرية انفتاحي على مجموع الإمكانيات للكائن الإنساني.

2 ـ السعادة:

إن «اللاتناسب» من المعنى إلى المنظور، من ما يُراد قوله إلى المعاينة، من الفعل إلى وجهة النظر، هو كالخلية اللحنية لكل المتغيّرات وكل التطورات التي تبلغ أوجها في «اللاتناسب» بين السعادة والطبع.

هذا «اللاتناسب» كما نذكر، يعبّر عن نفسه في الحدث البسيط للتفكر؛ فتناهي الإنسان، كما قلنا، هو كما يمكن أن يعرف نفسه ويقولها، ولا يمكن أن يقولها إلاّ لأن الكلام نفسه خرق لوجهة النظر، للمنظور المتناهي.

لكن هذا «اللاتناسب» بين الكلام والمنظور لم يكن سوى الجانب البلاغي للاتناسب الإنساني. ما نريد أن نعبّر عنه الآن، هو الطبيعة الشاملة للاتناسب.

نستطيع أن نتخذ دليلاً في محاولة التوحيد هذه، المساعي الوسيطة التي سبق وقادتنا إلى جمع جوانب التناهي في تناهي الطبع.

وبالفعل، ما نرمي إليه بمصطلح السعادة، ليس شكلاً خاصاً بالخرق أو بالتعالي الإنساني، بل التطلع الشامل لكل جوانب الخرق: «كل فن وكل بحث، ومثل ذلك كل عمل وكل خيار، يعلن أرسطو، ينزع إلى خير ما، كما يبدو كذلك قِيل بحق إن الخير هو ما تـنـزع إلـيـه كـل الأشـيـاء». (Eth. Nic. I.I, 1094 1.4, A1.4 Trad. TRICOT) وعليه ففعل الإنسان في لا تجزئه وفي كليته هو ما يجب استجوابه.

والحالة هذه، فإن «عمل الإنسان» هذا، لا أقدر أن أفهمه دفعة واحدة، بل يجب عليّ إعادة توليفه تدريجياً انطلاقاً من المفهوم التأملي للمعنى وإلاّ فإن ما يمكن أن أقصده بكلمة سعادة لا يصبح الخير الأعظم، أي «الذي بفضله نصنع كل الباقي». فالسعادة تصبح فقط الحلم المبهم، «للقبول بالحياة والمرافق دون انقطاع لكل الوجود» (الكلمة هي لكانط، ولم نذكرها هنا صدفة)، باختصار، السعادة لا تصبح كلانية، كلانية الإدراك والرضى، بل فقط مجموع اللذة، أو كما يقول كانط المبدأ المادي لملكة الرغبة.

يوجد إذن فكرة ساذجة عن السعادة التي يجب أن تختزل حتى يظهر المعنى الكامل. هذه الفكرة الساذجة، هي تلك التي تنطلق من تحليل مباشر للأعمال الإنسانية باعتبارها فردية. هذه الأعمال تنزع

إلى وعي النتيجة ـ الرضى أو إلغاء العذاب ـ حيث يجد العمل راحة مؤقتة. فالتخيل الجامح يطيل إلى ما لا نهاية هذه الراحة، معتقداً جعلها أبدية، ويبقى في المنظور المتناهي من حبّ الذات، وذلك إلى الأبد. السعادة هي كل شيء آخر، ليس حداً متناهياً، بل يجب أن تكون لمجمل تطلعات الإنسانية ما يكوّنه العالم بالنسبة لتطلعات الإدراك، العالم ليس أفقاً لكل الاعتبارات، ليس سوى ما يقابل نوعاً من التناهي ونوعاً من الموقف، تناهي أنا هو موقفي من الشيء. والفكرة عن العالم ليست كلية إلاّ في بُعد مُعيّن، هي فقط اللاتناهي من نوع ما، لا تناه في نوع الشيء، ولكن «الشيء» هو تجريد للحقيقة الكاملة. كذلك يجب تخطي فكرة العالم إلى فكرة كتلك التي لا نفهمها بأبعد وأوسع مما نختبره، كما يقول ديكارت عن الإرادة.

إن التحليل المباشر للمرغوبية الإنسانية الذي يقتصد المرحلة المتعالية للتفكر لا يبلغ مداه هنا. وليس فيه ما يميّز الكلانية لإتمام بلوغ ما يسعى إليه «عمل الإنسان» من شعور يتخيّل أنه ممتد ويصل إلى نتيجة ما، ويؤدي برنامجاً ما، أو ينتصر على صعوبة ما. لكننا نراه جيداً في التحليل الأرسطي للسعادة: ستاجريت «الأسطاغاري» Le stagerite يكتفي بتمييز السعادة في مبتغى فعل الرغبة الإنسانية: «المبدأ في هذا الموضوع هو الفعل» هكذا يقول. ولكن التفكر السيكولوجي المباشر لا يمكنه تمييز كلانية الإشباع بجملة استمتاعات: «المفضل الأسمى» «المرغوب الوحيد» يبقى مندمجاً «بالرخاء» لهذا كان من الضروري أن يبدأ كانط باستبعاد السعادة من بحث «المبدأ» والأخلاقية، ووضعها إلى جانب قوة الرغبة وبتشبيهها

بحب الذات. «إن وعي الكائن العاقل لمتعة الحياة، والمصاحب لوجوده باستمرار، هو السعادة، ومبدأ اتخاذ السعادة كمبدأ أعلى لتحديد الخيار الحرّ هو مبدأ حب الذات» (Critique de la raison pratique, trad, Picovert, p. 20-21) (نقد العقل العملي). وأيضاً «أن تكون سعيداً»، فهذا بالضرورة رغبة كل كائن عاقل ومتناه (24) لكن أبوخية، السعادة، المفهومة كمتعة دائمة في الحياة، تُعيد المسألة الحقيقية للسعادة بما هي كلية الإنجاز.

فليس بالنتيجة «ملكة الرغبة» ما يجب مساءلته، بل ما أسماه أرسطو العمل ερψου الإنساني أي المشروع الوجودي للإنسان باعتباره غير قابل للتجزئة. فالبحث في حقيقة الفعل الإنساني ومبتغاه الأوسع، يظهر أن السعادة هي نهاية مصير وليست نهاية رغبات فردية، بهذا المعنى تصبح كلاً وليست مجموعاً، فعلى أفقها تنفصل التطلعات الجزئية، ورغبات حياتنا المتفتتة.

ولكن كيف انتقل من فكرة المجموع إلى فكرة الكل؟ عمل الإنسان كمتميّز عن مجموع مقاصده الجزئية، يكاد يفوتني إن لم أستطع وصله بحركة مجمل مشروع العقل نفسه الموجود في داخلي، وهذا ما يتطلب الكلانية. فمطلب الكلانية أو العقل (Cr. R. Pr, p. 115) هو الذي يسمح بتمييز السعادة كسعادة الخير الأسمى، كمجموع الرغبات المشبعة، لأن الكلانية التي «يطلبها» «العقل» هي أيضاً كلانية يسعى إليها الفعل الإنساني (Verlangen) الكانطي (طلب، ميل، التماس) هو الكاشف المتعالي لمعنى εοιεδαζ الأرسطي (ملاحقة، ميل، طلب) هذا «الطلب»، يقول كانط، يفتقد في الوهم، لكن من شأن هذا الوهم أن يكون «المنظور» Aussicht

على نسق الأشياء الأرفع والثابت والذي فيه نكون الآن، وفيه نكون قادرين، بمدركات حسية محددة، أن نتابع وجودنا بما يتلاءم وغاية «العقل القصوى»، (IIb). هذا النص المكثف والرائع، هذه «الرؤية التي تفضي»، هذا «النسق الذي نحن فيه الآن»، هذه الاستمرارية لوجودنا الموافق للغاية، مع تكليف العقل ـ أليست هذه الكلانية للرضى الذي نبحث عنه تحت اسم السعادة، والراشح بشكل ما بمقتضى كلانية المعنى الذي هو العقل؟ صحيح أن كانط لم يسمه بعد سعادة، بل «الموضوع الكلي للعقل المحض» (117)، هذا الموضوع الكلي للعقل العملي هو الذي يتطلب استعادة فكرة السعادة بعيداً عن مبدأ الأخلاقية فهي الآن تتعلق بديالكتيك العقل المحض العملي، أي اكتمال أخلاقية وأخروية الحرية، دون شك ففي الكانطية، إن فكرة السعادة لا تنفذ إلاّ كسعادة مستحقة وليست مرغوب فيها، ودون أن نقلل من أهمية أخلقة السعادة، ألا يمكن إبراز طلب العقل الذي يظهر الفضيلة وحدها كغير متساوية مع هذا «الموضوع الكامل» بدل التلوين الأخلاقي للسعادة بفضيلة يستحقها؟ أن تكون الفضيلة مستحقة للسعادة: هذا أقل أهمية من واقع أن العقل يطلب إلحاق السعادة بالفضيلة حتى يكون الخير أكمل وأتم: «لأن الحاجة إلى السعادة، يعني استحقاقها من دون المشاركة فيها، هو ما لا يتوافق مع الإرادة التامّة لكائن عاقل يتمتع بالوقت نفسه بقدرة مطلقة، إذا حاولنا فقط تمثل مثل هذا الكائن (119).

فأنا كمنظور متناهٍ، كغارق في حب الجسد، كتعود، قصور وطبع، قادر على تكوين فكرة «الإرادة التامّة لكائن عاقل متمتع بالقدرة المطلقة»؛ أو إذا أردنا استعارة التعبير الآخر الكانطي الآنف

الذكر، «أنا حامل غاية العقل القصوى» انسجاماً مع هذا «استمر في وجودي». هذه الفكرة للإرادة التامّة وهذه الغاية للعقل تحفران في رغبتي عمقاً غير متناه وتجعلانه رغبة السعادة وليس فقط رغبة اللذة.

أما فكرة الكلانية فليست إذن قاعدة للتفكير النظري فقط، بل هي تسكن الإرادة الإنسانية، وهكذا تصبح أساس «اللاتناسب» الأقصى. ذلك الذي يصنع الفعل الإنساني ويفصل بين تناهي الطبع ولاتناهي السعادة. كيف يظهر «عدم التناسب هذا»؟

لقد رأينا بأن «الطبع» هذا لا ينظر إليه، فهو ليس موضوعاً بل أصلاً؛ حسب الحالة المتناهية لطبعي أنا أنفتح على ما هو إنساني بمجمله، كل ما هو إنساني ـ أفكار، معتقدات، إمارات، قِيم، أعمال، أدوات ومؤسسات ـ تصبح مفتوحة أمامي بحسب المنظور المتناهي لصيغة حياة مطلقة الفردية. ليس طبعي، وليست فرديتي هما ما أتأمل عندما أنفتح على معالم الإنسان، بل إنسانية هذه المعالم، فطبعي هو نقطة الصفر لهذا التأمل، فأنا لا أصل إلى هذا التأمل إلاّ بشيء من الوهم التفكري بانحصار مجال التأمل لدي.

تلك هي حالة أخرى، متعارضة قطبياً مع الحالة السابقة، وهي أن تكون السعادة ذات صلة بتجربتي. كذلك عندما أجمع مؤشرات انحصار الإدراك عندي، فذلك لا يكون إلاّ برفض الآخر ـ فأنا أجمع علائم غايتي بالسعادة. فتلك هي تجارب مميّزة، ولحظات ثمينة، حيث أتلقى التأكيد بأني في الاتجاه الصحيح، وفجأة ينكشف الأفق، وتنفتح أمامي إمكانيات غير محدودة، وشعور «الرحابة» يستجيب عندها ديالكتيكياً لشعور «الانحصار».

ولنعد لفكرة حقل الحافز التي أفادتنا بطرح فكرة الطبع، فهي لا تعني شيئاً آخر غير نحت فوري لما أسميناه مؤخراً «عمل الإنسان»، أو مشروعه الوجودي»، فنقول إن حقل الحافز العام هو حقل موجه، فالطبع هو نقطة الصفر لتوجه المجال هذا، أما السعادة فهي الحد اللانهائي لهذا التوجه. هذه الصورة تفهمنا أن السعادة لا تعطي في أية تجربة، بل هي معيّنة في وعي الاتجاه. إن أي عمل لا يعطي السعادة، ولكن مصادفاتنا في الحياة التي تجدر أن نسميها «أحداث» تشير إلى اتجاه السعادة، «لا يوجد أي حدث لا يكون له وجهة»، يردد تيفيناس Thevenaz، فلأنه ذو اتجاه، واتجاه معروف، فهو إذن حادث[4]. إن الأحداث التي تتكلم عن السعادة هي تلك التي تزيل العوائق، وتكشف عن مشهد واسع للوجود وغنى المعنى، والكثرة، والسعة، ذلك هو علامة «أننا نتوجه» نحو السعادة.

لكن أنا لا أميّز بهذه العلامات، ولا أفكّ رموزها «كقبليات متعالية» للسعادة[5] إذا لم يكن العقل في داخلي مطلب الكلانية. فالعقل يطلب الكلانية، لكن غريزة السعادة، كشعور يسبق الإنجاز أكثر مما هو يعطيه، تؤكد لي أني متجه نحو الإنجاز حتى ولو كان العقل يطلب ذلك. ذلك هو العقل الذي يفتح الكلانية على أبعادها، ولكن وعي التوجه، المتجلي في الشعور بالسعادة، هو الذي يؤكد أن هذا العقل ليس غريباً عني، بل يتطابق مع مصيري بل هو في دخله، وإذا أمكن القول يشاركه أصالته.

---

(4) P. Thevenaz, L'homme et sa raison , Neuchatel, 1956 tII, p. 136.

(5) S.Strasser, das gemut, ultrecht et Freiburg, 1956, pp. 238 et sq.

3 ـ الاحترام:

هل يوجد في مكان ما توليف بين السعادة والطبع؟

بالتأكيد، وهذا التوليف هو الشخص، فالشخص هو الذات التي افتقدها الوعي بصورة عامة، في مقابل توليف الموضوع مع «الأنا» في الأنا أفكر بالمعنى الكانطي. ولكن قد نخدع كثيراً إذا أخذنا هذا التوليف كتوليف معطى ومعطى لنفسه في مباشرية الذات للذات. فالشخص هو أيضاً مشروع توليف، يقبض على ذاته في تمثيل مهمة أو مثال للشخص. فالذات تكون تطلعاً أكثر مما هي معاشة. وأكثر من هذا فأنا أجرؤ على القول إن الشخص لم يصل بعد لأن يكون وعي الذات للذات، بل هو فقط وعي الذات في تمثيل مثال الذات، ليس هناك من تجربة للشخص في ذاته ومن أجل ذاته.

فيجب علينا المباشرة إذن بالتوليف العملي وكذلك التوليف النظري، ويجب الاتكاء أولاً على هذا الموضوع الجديد المتمثل والمزمع الشروع به والذي يصنع شخصية الإنسان، بالطريقة نفسها التي اتكأنا فيها على تكوين الشيء وتصدينا له، وعندها فقط يصبح ممكناً المباشرة تفكرياً وأن نفتش عن شروط شخصية الشخص.

ففي هذه الحركة، التفكرية تظهر لنا للمرة الثانية هشاشة الإنسان، هذه الهشاشة تظهر في التفكك المتولد «للوسيط» الجديد الذي فيه يحصل التوليف العملي. في تحليل مشابه لتحليل الخيال المتعالي «الفن المخبوء في أعماق الطبيعة» يعرض لنا في نهايته فينومينولوجيا اللاعصمة التي تنجز خطوتها المصيرية التالية ولكن في الوقت نفسه تبدو لنا تلك الخطوة على أنها ليست الأخيرة، ما دام تفكرنا صورياً، وغير متفلت من صورانية متعالية إلاً ليدخل في

صورانية عملية، صورانية فكرة الشخص.

أن يكون الشخص أولاً مشروعاً أتمثله، أواجهه وأفترضه، وأن يكون مشروع الشخص هذا توليفاً على شاكلة الشيء، ولكن بطريقة لا يمكن اختزاله «فالتوليف» الحاصل هو ما يجب إقامته.

هذا المشروع هو ما أسميه الإنسانية، ليس مجموع كل الناس بل الصفة الإنسانية للإنسان، وليس تعداداً شاملاً للأفراد من البشر، بل المدلول الفهمي للإنساني القادر على إرشاد وتنظيم تعداد البشر.

الإنسانية هي شخصية الشخص، كما أن الموضوعية هي شيئية الشيء، هي كيفية الوجود التي عليها يتقرر كل ظهور أمبريقي لما نسميه كائن إنساني، هي التكوين الأنطولوجي للكائنيات الإنسانية بلغة هايدغر des étants humains هو هذا التكوين الذي أطرحه مشروعاً عندما أفكر بالإنسان، وعندما أصرّح بالإنساني.

علام يرتكز تكوين الكائن الإنسان؟ الحقيقة وكما نعلم، وبما أننا لم نستطع استخلاص الفكرتين النقيضتين للطبع والسعادة إلاً انطلاقاً من مشروع الإنسان وبأخذ عيّنة منه، وبالطريقة نفسها التي لم نستطع فيها استخلاص فكرتي المعنى والمنظور إلاً انطلاقاً من الشيء وعلى الشيء، بملاحظة دورية لما يحدثه فيّ من أثر بتمظهراته الجانبية، وبخيالاته وبتفكري بوحدة معناه المفترض ذي المدلول الصريح.

كذلك فحول الإنسان يظهر ما أسميناه المنظور العاطفي، المنظور العملي، وأخيراً المنظور الفردي للطبع: فالطبع ليس شيئاً آخر غير انحصار انفتاحي على كل القيم لكل البشر من خلال كل الثقافات، فنحن لا نستطيع التفكر بالطبع إلاً انطلاقاً من فكرة ما،

ذات موضوعية مشوهة، وهي فكرة مجال الحافز المحدد بهذا الانفتاح على الإنساني بمجمله، فإذا قلت مع «آلن» Alain بأني قادر على فعل كل الرذائل وكل الفضائل، ولكن «بحسب صيغة الحياة الفريدة والتي هي بالنسبة لكل واحد قانون»، فإني أفترض مسبقاً فردانية كل إنسان. إذا كان يجب ألاّ يكون الطبع شيئاً أو رسماً جامداً مرئياً من الخارج، فهو منظور يطل على الإنسانية، فالتماثل الإنساني متضمن في الغيرية المتبادلة للطباع الفردية.

لكن القطب الذي يقابل الطبع أي قطب السعادة، فأنا لا أفهمه إلاً كحدّ أقصى لعمل الإنسان، أنا لا أكوّن فكرة السعادة، إذا لم أكوّن فكرة المصير، فكرة دعوة الإنسان التي رأينا انتظامها بمطلب الكلانية، لأن الإنسان يطلب كلانية المعنى، فإن رغبته موجّهة نحو السعادة ككلانية معنى وقبول.

فإذا كنت لا أفكر بالطبع ولا أفكر بالسعادة إلاً بناء على فكرة الإنسان، فبماذا أفكر عند تفكري بالإنسان؟

شكل واحد بالتأكيد، لكن شكل يقتضي «توليفاً» دفعة واحدة.

أي توليف؟ نحن نذكر بأن الموضوعية ليست شيئاً آخر غير انتظار حقيقة هي في الوقت نفسه قابلة للظهور مع تأثيرها في قابلية تأثري، فتعيّن بكلام مترابط. بصورة الشخص، أنا أقترح توليفاً جديداً: وهو توليف غاية عملي الذي هو في الوقت نفسه وجود، غاية، وبالنتجية هي حد تستبدل به كل الوسائل وكل حسابات الوسائل، بل غاية في ذاتها؛ أي أن قيمتها لا يمكن أن تستبدل بشيء آخر؛ وبالوقت نفسه وجوداً نتحققه، بل حضوراً به ندخل في علاقات الفهم المتبادل علاقة تبادل، عمل ومجتمع.

إن إرشادات كانط بهذا الخصوص هي مفيدة جداً، وتصبح أكثر إفادة كلما كان تأمله غير هادف إلى المساوقة بين توليف الشيء، وتوليف الشخص، طالما كان مشغولاً باختزال الشخص إلى مجرد «نموذج» عن القانون (سوف نرى في ما بعد ما يرمي إليه جهدنا لاستنفاد تكوين الشخص من هيمنة الأخلاق). «فالكائنات العاقلة، يقول، تسمى أشخاصاً، لأن طبيعتهم تعنيهم كغايات بحد ذاتها» (Fondements de la metaphysique des moeurs, ed. Delbos, p. 149)، (أسس ميتافيزيقيا الأخلاق).

«فالإنسان، وعموماً كل كائن عاقل، يوجد كغاية بحد ذاتها، وليس كوسيلة فقط بحيث إن هذا الإرادة أو تلك يمكنها استخدامه بحسب رغبتها» (149).

وبتعبير أكثر تأثيراً، يكشف مختصره بشكل بليغ «التكوّن التوليفي» للشخص، فالشخص هو «وجود له في ذاته قيمة مطلقة»، أو «غاية موضوعية أي شيء يكون وجوده غاية في ذاتها». هذا التوليف بين العقل والوجود في فكرة الغاية بذاتها التي قال بها كانط في القضية الأقل تقريبية من كل ما سبق وعددناه «الطبيعة العاقلة توجد كغاية بحد ذاتها» (150).

كذلك فالذات، الذات كشخص، تعطى أولاً في القصد. عند طرح الشخص كغاية موجودة، فإن الوعي يعي ذاته. الذات هذه، ما زالت مشروع ذات، كما كان الشيء مجرد مشروع لما كنا أسميناه «وعي». ووعي الذات هو، كوعي الشيء، وعي قصدي. ولكن بما أن قصد الشيء كان قصداً نظرياً، فقصد الشخص هو قصد عملي، فهو ليس بعد كمالاً مؤكداً، بل هو في طريقه «لأن يكون كذلك،

فالشخص هو «مشروع كينونة» والطريق الوحيد لتحقيق هذه الكينونة هو جعله كائناً» وباللغة الكانطية الشخص هو كيفية التعامل مع الآخر ومع الذات. لذلك فإن كانط صاغ الأمر بهذه الكلمات: «إعمل بطريقة هي أن تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص الآخر دائماً وبالوقت نفسه كغاية وليس كمجرد وسيلة». فالإنسانية هي طريقة معاملة الناس سواء كان أنت أو أنا. وهي ليست أنت وليس أنا، بل هي المثال العملي «للذات» التي بداخلك كما بداخلي.

وإذا كان الشخص إذن، هو أولاً مثال الشخص، وبصورة أدق «توليف» العقل والوجود، الغاية والحضور، وجب أن يكون ممكناً الصعود من هذه الفكرة إلى المعيوش الذي فيه يتكون.

ففي شعور أخلاقي نوعي، دعا كانط الاحترام الذي يكوّنه لذاته توليف الشخص هذا. هنا يوجد تماثل لافت بين وضع الاحترام في الفلسفة العملية لكانط ووضع الخيال المتعالي في الفلسفة النظرية. فمن الخيال المتعالي يباشر توليف الموضوع، وفي الخيال المتعالي يلتقي قطبا الفاهمة والتلقي ومن الاحترام يباشر توليف الشخص كموضوع معنوي. وسنرى انطلاقاً من أي «لاتناسب» يصبح الاحترام التوليف الذاتي الهش.

لنمضِ قليلاً مع كانط، مع اهتمامنا بعد ذلك بتوسيع المنظور والأخلاقي الضيق لتحليل الاحترام[6]، وكما أن الخيال المتعالي كان

(6) أنا واع جداً لتغيير مكان محور التحليل الكانطي للاحترام، بالنسبة لكانط، الاحترام هو احترام القانون والشخص ليس سوى مثل عليه، فاستعمل الكانطية بحرية بالوضع مباشرة علاقة قصدية بين الاحترام والشخص. ولكن بالارتداد عن الأرثوذوكسية الكانطية، أعتقد بأني أحرر الفلسفة الكانطية للشخص المرتسمة =

الحد الثالث المتجانس مع الفاهمة ومع الحساسية، فإن الاحترام هو أيضاً مفارقة «وسيطة»، يتعلق بالوقت نفسه بالحساسية، أي بمَلَكة الرغبة؛ وبالعقل، أي بقوة الإكراه التي تبدأ من العقل العملي. فالخيال هو شرط التوليف في الموضوع، والاحترام هو شرط التوليف في الشخص.

ذلك وسيط مفارق. بالفعل: فلأننا نتكلم عن الاحترام بمعناه الأدق، بالخيال المتعالي، «الذي يبقى فناً مخبوءاً في أعماق الروح الإنسانية. . .» واضح في موضوعه، إنسانية الشخص، فهو في داخله هذا الشيء المظلم الذي يسميه كانط محركاً قبلياً ولا نستطيع التكلم عنه إلاً بتقريب الحدود المتضادة، دون إظهار وحدته الحقيقية. بعد

= ملامحها في (الأسس) والمخنوقة في (نقد العمل المحض)، المخصص بكامله لتوضيح التوليف بين الإرادة والقانون في حرية الإرادة. الأسس ترسم ملامح نمو يصعب اختزاله بمجرد بحث يأسس حرية الإرادة الذي هدف إلى استرجاع بعض الكمال للتفكير الأخلاقي. بمعنى معاكس، لتفعيل ضروري لإعداد مقتضى مجرد صوري. بهدا البحث عن الكمال تستجيب الصيغ المتعاقبة للملزمات المقولية التي تلجأ تباعاً إلى فكرة الطبيعة، ثم للشخص، ثم للسلطة. أن يكون هناك أشياء أخرى غير مجرد تبيان القاعدة الصورية، لكن الوجه الآخر الممكن، فإن كانط عرض الفكرة: كل الحقائق العامة، يقول، لها: 1) صورة متضمنة في الكلية. . . 2) المادة تعني الغاية. . . 3) السلب الكامل لكل الحقائق العامة بهذه الصيغة. . التقدم يحصل هنا بشكل ما بحسب المقولات، انطلاقاً من وحدة صورة الإرادة (في كليتها) إلى تعددية المادة (المواضيع أي الغايات) ومن هناك إلى المجموع أو تكامله التام (164). هذه الإشارة القيّمة التي يحددها كانط بمجرد وضعه آن التقدم هو فقط بتقريب العقل من الحدس، وبعدها بالشعور. هي دعوة لاعتبار فلسفة الشخص، ليس الحقائق العامة، بل كانتقال من «الصورة» إلى «المادة» بإتجاه السلب، الكامل لكل الحقائق العامة التي لا نصل إليها إلاً بفكرة سيطرة الغايات.

البرهنة على أن العقل المحض لا يكون عملياً إلاَّ إذا استبعد ملكة الرغبة ـ «فالعقل المحض هو عملي بنفسه فقط ويعطي للإنسان قانوناً عالمياً نسميه القانون الأخلاقي». (Critique de la raison pratique, p. 31) «فالعقل المحض ليس فقط أنه يستطيع أن يكون عملياً، ولكنه هو وحده وليس الفعل المحدود أمبريقياً يكون عملياً بكيفية غير مشروطة»، (Ibid, p. 13)، بناءً عليه، إن العقل لا يكون عملياً إلاَّ إذا «أثر» في ملكة الرغبة.

هكذا نفهم لماذا: إذا كان العقل «مبدأ فقط وليس محركاً» فهو سوف يسمح بالحكم، بالتقييم، وبالإدانة، فهو لا يحتم الفعل ولا يكون عملياً بل نقدياً بالمعنى الخلقي للكلمة. فيجب عندها أن يسقط القانون في حقيقة الفعل نفسها، أي أن يلمس قلب الخيار الحر، الذي لا يكون بسبب قناعته المباشرة بالقانون بل بحسب كلمة (الأسس). «كونه موضوعاً بالضبط في الوسط بين قبليته الخاصة التي هي صورية وبين محركه البعدي الذي هو مادي، فهو على مفترق بين طريقين» (99). فالمبدأ لا يصبح عملياً إلاَّ إذا حرك الواجب الإرادة. لهذا وجب أن يكون لـ «المبدأ» «محرك» ـ إذا سميناه محركاً «مبدأ تعيين الإرادة لكائن ليس عقله بمقتضى طبيعته المتلائمة بالضرورة مع القانون الموضوعي» (Critique de la raison pratique, p. 75). (نقد العقل العملي، ص 75).

إن لغز الاحترام هو إذن لغز التوليف العملي للعقل وللتناهي، لغز الحد الثالث، فمن جهة، العقل «يؤثر» في ملكة الرغبة: يجب عندئذ صنع فكرة الشعور القبلي، أي المحدث بالعقل، والعقل يصبح «محرك صنع حكمة هذا القانون»، (Ibid, p. 81) ومن جهة

أخرى، فالحساسية تصبح «مفتوحة» على العقل، وهذا «الانفتاح» يظهر كإكراه، كجرح، للرغبة المسحوقة، وهذا طبيعي في نظام السقوط الذي يفترضه الباحث الأخلاقي ويشير التحليل الكانطي بإلحاح إلى الجوانب السلبية لهذا التأثير المهم، إنه من خلال هذا الانفعال للرغبة المسحوقة، فإن ملكة الرغبة «ترتفع» إلى العقل، وهكذا فإن احترام الذات يولد في قلب التناهي المرتفع إلى العقل، هذا الاحترام يدل على أن القانون «يجد من نفسه مدخلاً إلى النفس» (91) إن النشوء ـ المفارقة «للاحترام» كما هو النشوء ـ المفارقة للخيال المتعالي، يفيد بأن بهذا الشعور الذي يرتكز عليه التوليف العملي لا يمكن أن يتفكرن دون أن يتحطم. في الاحترام، أنا ذات تطيع وسيد يأمر، ولكني لا أستطيع أن أتمثل هذا الموقف بخلاف كونه انتماء مزدوجاً «أي كما لو أن الشخص منتم إلى العالم المحسوس، وخاضع لشخصيته الخاصة، بما هي منتمية في الوقت نفسه إلى العالم العقلي» (91). في هذا الانتماء المزدوج، نقشت إمكانية الاختلاف، كما هو «الصدع» الوجودي الذي يصنع هشاشة الإنسان.

هذا التحليل للمعيوش الهش الذي فيه تتكوّن فكرة الشخص هو موجه بواسطة منابع الأخلاق الكانطية؛ أما التحفظات التي يمكن أخذها على الكانطية في مفصل العلاقة بين الشخص والقانون فهي لا تفسد بشكل جذري الطابع الأخلاقي للتحليل. بالمقابل يمكن الرد على هذا التحليل بأنه لا يناسب أبداً أنتروبولوجيا اللاعصمة، لأنه ينطلق من أنتروبولوجيا متشائمة محكومة بنظرية الشر الأصلي. تلك هي حساسية ساقطة يفترضها الباحث الأخلاقي الكانطي مسبقاً في

تحليل الاحترام ويستبعدها من دائرة الأخلاق. فلا يمكن إذن دون الدوران في حلقة مفرغة أن نلتمس لأنتروبولوجيا اللاعصمة فلسفة أخلاقية تتحرك في دائرة السقوط، بل كان يجب أن نذهب أبعد من ذلك ونرفض، لهذا البحث الذي نتابعه هنا كل أنتروبولوجيا مرتبطة برؤية أخلاقية للعالم. فالباحث الأخلاقي ينطلق من موقف حيث يكون تثاني الخير والشر قد تكوَّن، حيث إن الإنسان قد اختار جانب الشر. فانطلاقاً من هذا الوضع للحرب بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان ونفسه، تبرز كل المسائل الأخلاقية للمصالحة، للسلام، وللوحدة.

الاعتراض قوي، ولا نستطيع الاكتفاء بالرد أن كانط لا يضع الشر في الحساسية هكذا، ولكن في قانون الإرادة التي تقلب نسق التفوق بين القانون والحساسية، لأنه بنظرة أخلاقية إلى العالم، فإن خياراً خاطئاً سبق واتخذ، والحساسية، دون أن تكون هي مبدأ الشر، تتجه نحو الباحث الأخلاقي للسلطة والمجد بوجه شوهته الأهواء المتعطشة للسلطة والمجد. عند ذلك يصبح تحليل الاحترام مسحوقاً بهذا الثنائي لوغوس ـ باتوس Logos-Pathos الذي تفرضه كل نظرية عن «الأهواء».

لا يكفي أن نرد بأن كانط لا يضع الحساسية بين قوسين، أي كـ (سيئة)، بل كأمبريقية، بحيث إن صلابة النقد المتشدد هو الذي يفرض استبعادها وليس التشدد الأخلاقي.

هذا التفسير «المنهجي» المحض لاستبعاد ملكة الرغبة خارج دائرة الأخلاقية هو بكل تأكيد تفسير بمحله، ولكنه لا يناسب إلاً المرحلة الأولى لنقد العقل العملي، وهي المرحلة التي تلائم تأسيس

«مبدأ» الأخلاقية، أي قدرة العقل المهيمنة على الإرادة عند كائن عاقل بصورة عامّة؛ ولكنه لا يصلح للبحث عن «المحرك» الذي يفترض مسبقاً، ليس عقلاً عاماً، بل عقلاً متناهياً وبنفس اللحظة يرجع إلى حساسية متمردة، وهذا ما نراه في التحليل المخصص لتأثيرات القانون على ملكة الرغبة. عند كانط، التأثيرات السلبية تغلب على التأثيرات الإيجابية، فالقانون لا «يرقي» الحساسية إلاً بسحقها. فالحساسية الساقطة هي التي سبق افتراضها. إذن يجب أخذ الاعتراض بجذريته، كاعتراض على المبدأ الموجه ليس فقط ضد كانط، بل ضد كل نظرة أخلاقية للعالم.

أما الرد الوحيد فهو كما يلي: ليس عندنا أي مدخل إلى الأصالة إلاّ ذلك السقوط. بالمقابل، إذا كان السقوط لا يعطي مؤشراً إلى ما هو ساقط، فلا توجد أية فلسفة للأصالة تكون ممكنة ولا تستطيع عندئذ القول إن الإنسان قد سقط، لأن فكرة السقوط نفسها تفيد معنى فقدان بعض البراءة التي نفهمها بما يكفي لتسميتها وتعيين الوضع الحالي كفارق، كفقدان أو كسقوط. فلا يمكن أن أفهم الخيانة كشر دون قياسها إلى فكرة الثقة والإخلاص بالنسبة لما به تصبح الخيانة شراً.

إذن، الوضع ليس ميؤوساً منه من وجهة نظر منهجية، فقط يجب أن يكون جاهزاً في الذهن أنه من خلال ثنائية خاضعة للنظرة الأخلاقية للعالم كساقط وللإنسان كمنقسم على نفسه يتحتم علينا تفسير وفكّ رموز هذا «اللاتناسب» البدئي الذي يعني ضمنياً الوجود العملي للإنسان.

نستطيع تحديد المسألة بهذه المفردات: إيجاد، من خلال ثنائية

أخلاقية، ومن دون إدانتها للحساسية، بنية اللاعصمة التي جعلت هذه الثنائية ممكنة. هذا الانكفاء يمكن تسميته استعادة البعد «العملي» الأصلي بوجهه «الخلقي»، وثنائيته المستمدة. هل هذه الحركة للتثاني «الأخلاقي» على اللاتناسب «العملي» ممكنة؟ ليس فقط أن الحركة ممكنة، بل هي ضرورية لتعقل التثاني «الأخلاقي». ونحن نجد عند كانط نفسه تمهيداً لهذا الصعود الذي يجب علينا متابعته في ما بعد بدونه. بالفعل؛ كيف يمكن للقانون سحق الحساسية وإذلال عنجهيتها إذا لم يكن لديه مدخل إليها؟ إن جذر هذا الضغط، وأصل هذا الإذلال هو تعيين الحساسية المحضة بواسطة العقل،، استعادة ملكة الرغبة بالعقلانية التي ترفعها إلى ما فوق الطبيعة البسيطة؛ إن القرابة ما بين الاحترام والإعجاب والسمو تقدم هنا «مماثلة» حاسمة؛ لقد بذل كانط جهداً كي يميّز بين الاحترام والإعجاب، لكنه استسلم أمام الإعجاب، عندها هتف على طريقة روسو: «الواجب! اسم سام وكبير... إلخ» k(91). فأصبح الاحترام هكذا متجذراً، في شيء ما، كما في خضوع الرغبة للعقلانية، كالنبل الديكارتي الذي هو فعل وعاطفة في الوقت نفسه، فعل اختيار حرّ وانفعال في العمق الجسدي. وهكذا الحال في الإيروس Eros الأفلاطوني الذي يتألم ويفرح لقرابته مع العالم ما وراء الأمبريقي، طبعاً في اقتصاد السقوط الذي هو أيضاً اقتصاد الأخلاق، فالاحترام لا يستطيع إخفاء وجهه السلبي للإكراه في وجهه الإيجابي للطموح، لكن الإكراه والطموح ليسا على المستوى نفسه: فالإكراه هو الغلاف السيكولوجي، المظهر المعيوش، أما الطموح فهو الجذر الأنتروبولوجي. لهذا فإن منهجية العقل العملي، التي

تضع لنفسها من وجهة نظر «المدخل» قوانين العقل للغميت (Gemut) «العاطفة» لتأثيرها على قوانين النفس والعقل تمهد لتجاوز الثنائية الأخلاقية نحو أنتروبولوجيا أكثر راديكالية، يرمز إليها بمصطلح (Gemut). فالـ (Gemut) هو هذا المكان حيث يكون العقل، أو تصور الواجب لديه، القوة المباشرة ويكون قادراً بذاته على التمكّن «الأفضلية»؛ لو لم تكن الطبيعة الإنسانية مكوّنة هكذا (Geschaffen)، لما كان أبداً لأي شكل من أشكال تصور القانون بالمواربة وبوسائل التوصية لتنتج أخلاقية القصد (161). هذا اللجوء لتكوين الطبيعة الإنسانية يقود إلى إبراز خصوصية الـ (Gemut) بمعنى «هذه القدرة على التلقي (Empfandlrchkeit) وهي منفعة محض «أخلاقية» (162) هذه القدرة على تلقي تأثير المحرك الأخلاقي هي الجذر الذي نبحث عنه لنعريه. لكن نظرية (Gemut) هي التي يجب صنعها وليس فقط نظرية العقل المتناهي، تلك هي نظرية كان كانط يذكرها في مقولته المشهورة عن النقد: «شيئان يملآن القلب» (Gemut) بالإعجاب والإجلال المتجددين والمتنامين، بقدر ما يتعلق الفكر بهما ويلتصق: السماء الملأى بالنجوم فوقي، والقانون الأخلاقي بداخلي «الإعجاب والإجلال هما أبعد أو أقل من حساسية مجروحه ومن ادعاء مسحوق، فهما يعبران عن عشق للحساسية للعقلانية، في هذه الحالة فإن هذين الأمرين، يتابع كانط، لست بحاجة لأبحث عنهما، أو لأتكهنهما كما لو كانا مغلفين بظلمات، وموضوعين في ناحية متعالية خارج أفقي. فأنا أراهما أمامي، وأربطهما مباشرة بوعي وجودي» هذا الـ (Gemut)، المسمى وعي وجودي ليس شيئاً آخر غير العلاقة الإيجابية للرغبة

بالقانون الأخلاقي الذي نبحث عنه والذي يسميه كانط «مصير» تعيين، تكليف (Bestimmung) الإنسان، «فيرفع قيمتي إلى ما لا نهاية. ذلك هو جذر الاحترام: فهو ينبثق من مصير قصدي لوجودي بواسطة القانون» (Aus der Zweckmassigen Bestimmung Meines Dasseins Durch Dieses Desetz (174)) لكن الكانطية تتخلى عنا هنا. فالأنتروبولوجيا الكانطية ليست استكشاف الأصالة، بل هي وصف الإنسان من منظور الأهواء، والثنائية الأخلاقية.

الكيفية الوحيدة لمتابعة البحث باتجاه الـ (Gemut) الذي سيكون الأساس التحتي «العملي» «للثنائية» «الأخلاقية» هو أن نضع التثاني الحميم للاحترام في امتداد الثنائي للمنظور والفعل، الذي لا يدين بشيء للأخذ بعين الاعتبار حساسية ساقطة، وشراً جذرياً، فالموضوعية التي استعملت كقطب مرجعية لهذا التحقيق الفكري ليست بريئة كما أنها ليست مذنبة؛ فهي حيادية بالنسبة لإشكالية الشر الجذري. بخلاف التفكير الأخلاقي الخاضع لتناقضية الخير والشر، للقيمة واللاقيمة، ولوصف إنسان لم يحسن خياره، فالتفكر المتعالي لا يفترض مسبقاً أية ضدية للموضوعية، أية مقاومة للحساسية ضد العقل. فالموضوعية ليست قيمة، تتعارض قطبياً مع اللاقيمة، بل «مجرد نور طبيعي» يمكن أن يظهر فيه شيء ويتعين. باختصار، التفكير المتعالي هو، مباشرة، على مستوى الأصل، وليس له أن يبلغه من خلال طرف غير ملائم. لهذا فهو استخدم كمرشد لاستكشاف اللاتناسب «العملي». أكثر أصالة من التثاني الأخلاقي، وإنجاز مبدأ المحدودية الذي لن يكون هو الشر الراديكالي.

إن تحقيقنا السابق عن الطبع والسعادة قد أجاب عن مطلبنا هذا، فالقطبية «العملية» للطبع والسعادة تشكّل الجذر الأنتروبولوجي لكل ثنائية «أخلاقية» وهذه القطبية لا تفترض مسبقاً أي سقوط. فكل مظاهر التناهي قد جمعت انطلاقاً من موضوع المنظور المتناهي، وكل مظاهر اللاتناهي قد جمعت بدورها انطلاقاً من فكرة المعنى أو الفعل sens ou verbe. لذا، يمكن القول إن الاحترام هو التوليف الهش الذي تتكوّن فيه صورة الشخص، كما كان الخيال المتعالي التوليف المخفي الذي منه تتكوّن صورة الشيء. يبقى أن نطيل تكوين اللحظة «العملية» للاحترام بتكوين لحظته «العاطفية»، باختصار أن نكشف نسيج الـ (Gemut)، والشعور بما هو شعور.

الفصل الرابع

الهشاشة العاطفية

ماذا ينقص للتحليل التفكري، الموجّه انطلاقاً من الشيء الذي أمامي وانطلاقاً من الشخص المتصور كمثال لي، حتى يساوي فهم الإنسان المقدم في الأساطير وبلاغة البؤس؟ ما ينقص لمثل هذا التحليل هو بُعد الشعور.

إن فهم «البؤس» الذي انطلقنا منه، هو فهم مؤثري، فهل من الممكن استعادة هذه المؤثرية نفسها للفلسفة؟ يجب ابتداءً أن تدير ظهرها لها فتضع حداً لها وتختزلها: ذلك هو عمل التفكر المتعالي الذي يضع حداً للمؤثرية باعتماده الشيء والشخص كمرجع له.

إن حسنة الصورانية هي أن تحول إلى مشكل فلسفي ما كان في البدء انفعالاً شعورياً عارماً وضبابياً. ولكن ما كان قد تحقق بالتشدد قد فقد بالغنى، بالعمق. هل من الممكن استعادة الكمال انطلاقاً من هذا التشدد؟ وهل من الممكن فهم الشعور انطلاقاً من ذاك الذي اختزله واستبعده؟.

مسألة المنهج هذا تخفي مسألة أخرى، تخص عمق المشكل. إذا كانت فلسفة الشعور ممكنة، فماذا تكون علاقتها بالبحث في

اللاعصمة الإنسانية؟ ماذا يوجد داخل شعور الأنا أكثر مما يوجد في مشروع الموضوع حيث يتكوّن الوعي بشكل عام، وفي مشروع الشخص حيث يتقرر وعي الذات؟ بعد وعي الذات، أية محكمة يمكن ظهورها لتكشف عن معنى جديد لعدم التناسب الإنساني؟

إن «اللاتناسب» كما رأيناه كان ملاحظاً فقط في موضوعية الشيء، في إنسانية الشخص: هل نسير أخيراً مع الشعور، في اللحظة التي يصبح فيها اللاتناسب وقفاً على ذاته؟ هنا نجد فكرة أفلاطون القيمة عن التيموس الوظيفة الوسيطة بامتياز في النفس الإنسانية، فالـ تيموس هي الانتقال الحي من البيوس إلى اللوغوس (من الحياة إلى العقل) فهي تفصل وتوحّد في آن العاطفية الحياتية أو الرغبة والعاطفية السامية التي أسماها Banquet «بانكيت» إيروس، يقول أفلاطون في الجمهورية إن الـ تيموس يقاتل طوراً مع العقل الذي يستمد منه الطاقة والشجاعة، وطوراً يقاتل مع الرغبة التي تستمد منه قوة الشروع، التهيج والغضب. هل بإمكان نظرية حديثة للشعور العودة إلى هذا الحدث الأفلاطوني؟

إذا كان ذلك ممكناً، فيجب القول إن المحكمة الثالثة لأنتروبولوجيا اللاعصمة هي «قلب» الـ (Gemut) والـ الشعور Feeling بالتقدم تدريجياً من الوعي عامة إلى وعي الذات والشعور. إذا فضّلنا النظري على العملي والعاطفي، فالأنتروبولوجيا الفلسفية ستتقدم نحو نقطة هي في الوقت نفسه أكثر حميمية وأكثر هشاشة، فلحظة هشاشة الوعي عامة، كانت، وكما نذكر الخيال المتعالي الذي هو عقلي وحسي في آن. غير أن الخيال المتعالي وهو النقطة العمياء للمعرفة، كان تخطى ذاته قصدياً في مقابلة «الشيء»؛ وكذلك

فإن توليف الكلام والمظهر، كان توليفاً في الشيء نفسه أو بالأحرى في موضوعية الشي.

لحظة الهشاشة الثابتة كانت الاحترام، فهي تناسب مشروع الذات، مشروع الشخص، ولكن التكوين ـ المفارقة للاحترام اللاتناسبي، يتخطى ذاته قصدياً في تصور الشخص الذي كان كما يزال توليفاً موضوعياً أو موضوعانياً.

«فالقلب» هو لحظة الضعف بامتياز، القلب القلق، الذي يستبطن بداخله كل اللاتناسبات التي رأيناها تبلغ أوجها في لاتناسب السعادة والطبع.

لكن فلسفة «القلب» هل هي ممكنة دون أن تكون سقوطاً في المؤثرية، بل محمولة إلى مستوى العقل ـ بالمعنى الخاص لكلمة مستوى ـ مستوى العقل الذي لا يكتفي بالمحضية ولا بالراديكالية، بل يطلب الكل والملموس؟

المعنى الذي فيه يجب أن نبحث، مبيّن بالحركة نفسها للتفكير السابق؛ هذا التفكر تكوّن باختزال المؤثرية، لكن هذه المؤثرية لم تكن مجردة من كل مضمونية، ولم تكن غريبة عن دائرة الكلام، بل كان لها لغة خاصة، أسطورة، وبلاغة، في ما لو كان هذا الباتوس Pathos المؤثر أسطورة أي كلاماً، فيجب أن يكون ممكناً استعادته في بُعد الخطاب الفلسفي. في هذه الحالة تقول الأسطورة بالصلب البدئي الذي هو شقاء كائن الوسط. هذا المبحث لم يُعده تماماً التفكر المتعالي بالشيء، ولا حتى التفكير العملي بالشخص. فإذا كانت فلسفة الشعور ممكنة، فإن الشعور هذا هو الذي يجب أن يعبّر عن الكائن الوسيط الذي هو نحن. بمعنى آخر، فإن رهان فلسفة

الشعور، هو الفارق نفسه بين التفسير المحض المتعالي «للاتناسب» والتجربة المعاشة «للبؤس» فالمسألتان هما مترابطتان، مسألة المنهج ومسألة المضمون، مسألة إمكانية فلسفة الشعور ومسألة إنجاز التأمل «باللاتناسب» في بُعد الشعور. هاتان المسألتان يجب حلهما معاً.

1 ـ قصدية الشعور وحميميّته:

لئن يكن ممكناً إنجاز الأنتروبولوجيا في فلسفة الشعور، فإن التفكر بالوظيفة العامة للشعور بالنسبة للمعرفة يكفي لهذا الإنجاز. وفعلاً، ففي التكوين المتبادل للمعرفة والشعور، تظهر دلالة الشعور. وباعتباره خارج هذا التكوين المتبادل، فإن الشعور لا يعدو كونه كلمة تخفي أعداداً من الوظائف الجزئية، تسويات عاطفية، انفعالات مشوّشة، حالات وجدانية داخلية، حدوس مبهمة، أهواء إلخ... فبإعادتها إلى حركة تناميها المتبادلة، فإن الشعور والمعرفة «يفسران» بعضهما بعضاً: فمن جهة قدرة المعرفة، بتدرّجها تولد حقيقة درجات الشعور وتنتزعه من غموضه الأساسي، ومن جهة أخرى فإن الشعور يولد حقيقةً قصد المعرفة بكل مستوياتها. في هذا التكوين المتبادل تتكوّن وحدة الشعور Feeling, Fuhter.

هذه التبادلية بين الشعور والمعرفة يمكن تأسيسها بطريقة التحليل القصدي البسيط. ولندع جانباً الآن تفاوت مستوى المشاعر المستجوبة ولنأخذ بعين الاعتبار فقط العلاقة «الأفقية» التي يقيمها الشعور بين الأنا والعالم، فنستطيع أن نتساءل عما تعنيه العلاقة بين الحب والمحبوب، بين الكره والمكروه، هذه العلاقة التي نسميها «أفقية» هي بالضرورة مجردة، لأنها تهمل الفَرق بين مستوى الحقائق

حتى تلك التي يعنيها الشعور والمعرفة: حبّ الشيء، حبّ الشخص، القِيم وحبّ أن أكون، إلخ. . . لكن هذا التجريد هو ملائم لبحث مسبق للبنية القصدية التي تصنع وحدة كل أنماط الشعور.

ما يجدر ملاحظته أن هذا التحليل ينفتح فوراً على «إحراج». فالشعور ـ الحب، والكره ـ هو بلا شك قصدي، هو إحساس «بشيء ما»: بالمحبوب أو بالمكروه. لكن هذه القصدية الغريبة، تعني من جهة خصائص الأشياء المستشعرة، وخصائص الأشخاص، العالم؛ ومن جهة أخرى فهي تظهر، وتكشف عن الطريقة التي ينفصل فيها الأنا عندي باطنياً.

هذه المفارقة هي محرجة: في الحالة المعاشة نفسها يتطابق القصد مع العاطفة، تطلع متعال وانكشاف الحميمية. بل أكثر من ذلك، بالتطلع إلى خصائص مستشعَرة عن العالم، فإن الشعور يُظهر أنا منفعلة، المظهر العاطفي للشعور ينهار منذ اللحظة التي يمّحي فيها جانبه القصدي، أو على الأقل يغوص في ظلام لا يوصف، فقط بفضل ما يرمي إليه، وبتجاوزه لما يشعر به، في «المتعلق» العاطفي. فإن الشعور يمكن أن يعبّر عنه، أن يُقال، أو يُنشر، أن يُعد بلغة ثقافية معيّنة. «فعواطفنا» تُقرأ على العالم الذي توسعه والذي يعكس منها الأنواع والظلال.

لا يمكن أن نفرّغ اللحظة القصدية من الشعور، دون أن نفرّغ في الوقت عينه لحظة انفعال الأنا. ومع ذلك من جهة أخرى نحن نتردد بتسمية متعلقات الشعور هذه بمواضيع. فالمكروه، والمحبوب هما مقصودان في الأشياء، ولكنهما ليس لهما الاستمرارية الخاصة للمواضيع التي لا تنفك نلاحظها. فهما خصائص يجب أن «تؤسَّس»

في المواضيع المُدرِكة والمعروفة كي تظهر في العالم، فقسمة هذه المتعلقات القصدية هي عدم الانفصال عن اللحظات الممثلة للشيء. فهي متعلقات قصدية ولكن دون إرادة حرّة، فالموضوع المُدرَك والمعروف هو الذي يعطيها مركز الدلالة، قطب الموضوعية، بل ومادية الحقيقة، ففيها ليس المحبوب والمكروه سوى نعوت عائمة، دون أن تكون في الوعي، طبعاً لأنها المقصود المُشار إليه، بل إن لحظة الخارجانية لا تنتمي إليها. بل تنتمي إلى المُدرَك كمُدرَك، فالمُدرَك هو الذي يتضمن الامتداد الأساسي الذي به تصبح الأشياء خارجنا. وإذا استطعنا القول، خارج نفسها، مبسوطة، مبينة بالخارجانية والاستبعاد المتبادل للأجزاء، كذلك يتطلب الأمر وجود شيء ملاحظ، شخص حاضر حتى يظهر كل من المحبوب والمكروه بوضوح.

وبصورة جوهرية أكثر من لحظة الخارجانية، فإن ما يعيب هذا الانطباع هو لحظة التصميم على الموقف والاعتقاد الطبيعي بالوجود: هو خاصية إدراك الدلالة بواسطة المميّزات الحسية ـ ألوان، أصوات، طعوم إلخ.... على شيء هو كائني، فالشعور لا يتخذ موقفاً بهذا المعنى، فهو لا يعتقد بكينونة ما يرمي إليه، وهو لا يعتمد أي كائنيّ. ولأنه لا يعتمد أي كائني فهو يُظهر طريقة انفعالي، حبي وكرهي، مع أنه لا يظهره إلاً بطريقة المحبوب والمكروه، مشاراً إليهما بالشيء، بالشخص وبالعالم.

هذه هي مفارقة الشعور، كيف يمكن لنفس المعيوش أن يعيّن مظهر الشيء، وبهذا المظهر للشيء، يظهر ويُعبّر ويكشف عن حميمية الأنا؟

هنا تكون التبادلية بين الشعور والمعرفة واضحة وجلية. المعرفة لأنها تخرجن وتضع في الكائن موضوعها، فتقيم قطيعة جوهرية بين الموضوع والذات. فهي «تفصل» الموضوع، وتجعله «مقابل» الأنا؛ باختصار، المعرفة تشكّل تثاني الذات والموضوع. أما الشعور فيُفهم بالمباينة ككشف لعلاقة بالعالم الذي يصوّب باستمرار ارتباطنا، تلازمنا وانتماءنا بشكل أعمق من كل قطبية أو تثان.

هذه العلاقة بالعالم، غير المختزلة في أية قطبية موضوعانية، يمكن أن نسميها دون أن نتملّكها، يمكن أن نسميها قبل حملية، قبل تفكيرية، قبل موضوعية، أو كذلك فوق ـ جملية، فوق تفكيرية، فوق موضوعية، ولكن كوننا نعيش في تثاني الذات والموضوع الذي يهذب لغتنا، هذه العلاقة لا يمكن التوصل إليها إلاّ بصورة غير مباشرة.

يمكن التقدم في هذا الفهم للشعور، المُدرَك كجانب مقابل الموضوعانية كما يلي:

الشعور هو النمط المميّز الذي به تظهر هذه العلاقة قبل وفوق الموضوعية، ولكنه ليس الوحيد؛ فما يسميه علم النفس السلوكي ميولاً، توترات، دوافع، هي هذه العلاقة بالعالم، ولكنِ معبّر عنها بمصطلحات الفعل وردّة الفعل. إن فهم علاقة الشعور بالميل، هو فهم مباشر للعلاقة مع العالم يُعبّر عن نفسه بهاتين اللغتين المهشمتين لغة التصرفات، ولغة المعيوش. فلو كنا نفهم أن الاتجاه الموضوعي لسلوك ما وتطلع شعور ما هما شيء واحد، وأن الشعور ليس شيئاً آخر غير اتجاه السلوك نفسه، بما هو انطباع، لكنا فهمنا الميل والشعور معاً، وبفهمنا أحدهما بالآخر، نتقدم في إدراك

هذه التبادلية الأكثر جوهرية أيضاً: تبادلية الشعور والمعرفة.

ما يظهره الشعور بطريقة اللهجة العاطفية الموجهة نحو الأشياء، هو هذه القصدية نفسها للميول؛ فالمحبوب، والمكروه، السهل والصعب، هو هذا الذي نحوه «يقترب» و«عنه» يبتعد و«ضده» يصارع رغبته.

هذا الطرح الذي هو حجر الزاوية لكل تفكيرنا جدير بأن نتوقف عنده. ميزة الكشف هذه التي نعطيها للشعور بالنسبة لاندفاعات الكائن فينا وبالنسبة لعلاقاته قبل وفوق الموضوعية مع كائنات العالم تصطدم بمقاومات من نوعين: مقاومة سيكولوجية السلوكات وسيكولوجية الأعماق.

فالأول يحتجّ بأن «المعيوش» لا يشكّل سوى الناحية الواعية للسلوك، كجزء سلوكي، وأن مجمل السلوك هو الذي ينمي معنًى تامّاً يمنح بالتالي شعوراً جزئياً سواء كان ذلك لمراحله الصامتة أو لمراحله الواعية. وعلى هذا يجب الردّ بأن الشعور ليس جزءاً من كل، بل لحظة دالة على الكل. فالمعيوش العاطفي الذي يظهر ما يعنيه فقدان لـ. . .، ميل إلى. . .، توقع كذا. . . تملك واستمتاع، سيكولوجية السلوكات، بالنتيجة، هي محكومة بالعمل بموجب أفكار مجازية، كفكرة التوازن، والاختلال، التوتر، وحلّ التوتر، هذه الاستعارات مفيدة: فهي تؤدي إلى تجارب جيدة، وتشتمل على نتائج أمبريقية ضمن رؤية متماسكة، باختصار هذه هي مفاهيم جيدة للعمل. ولكن ماذا تعني هذه الاستعارات المستمدة من «منطقة» أخرى من الواقع، وهي منطقة الشيء الحسي؟ فما تكون هذه الاستعارات؟ إن سيكولوجية السلوكات يمكن لها أن توضح المسألة

ما دامت صبغة هذه المفاهيم أقل أهمية من مردودها العملي؛ ولكن ما إن نطرح السؤال: ماذا يعني هذا؟ اندفاع؟ توتر؟ يجب اللجوء إلى نوع آخر من البحث وملاحظة أن التوترات والاندفاعات، ليس لها صفة سيكولوجية وهي لا تختلف بالنتيجة عن النمط الفيزيقي الذي تتماثل معه سوى بهذه الخاصية ذات الأهمية بأن تستبق حلّ التوترات والاندفاعات بطريقة قصدية، إن توتراً حسيّاً لا يتضمن التوازن النهائي بشكل استباق؛ فالنهاية ليست حاضرة قصدياً في بدايتها وتسلسلها وانبساطها، هنا يقيم التحليل القصدي رابطاً مع الاستعارة الطاقة ذاتها وينقذها كاستعارة؛ فعالم النفس يستطيع ويجب عليه متابعة الكلام بمصطلحات الدوافع، لكنه لا يعرف ما يقوله، أو بالأحرى يعرف ما يقوله بفضل التحليل القصدي الضمني الذي يذكره سراً بأن استعماله للغة الطاقة هو فقط مجازي.

ليس الشعور شيئاً آخر سوى إظهار القصد الضمني «للتوترات» و«الدافع» ليس فقط أن إظهار قصد التوترات بالشعور هو الوحيد الذي يمكنه إنقاذ الاستعارة الأصل الحسي ذاته كاستعارة نفسانية، بل هو الوحيد الذي يمكن له أن يبرر الدور «المنظِّم» الذي تعترف به سيكولوجية السلوكات للشعور. ذلك أنه من خلال إظهار وجهة الميل في محمولات الأشياء يستطيع الشعور أن يقدّم للفعل العلامات الموضوعية التي يستطيع الفعل بالارتكاز عليها أن ينتظم، فالشعور «يخدم» الميل؛ «بالتعبير» عنه خارجاً؛ بإسقاط تكافؤات على مظهر العالم نفسه، فما يظهر لنا كميزة هناك، عن هذا الشيء، هو ظهور اللحظة، المرحلة، الحالة، الميل، ومن خلال هذا الظهور ينبئنا الميل عن النقطة التي بلغها نسبة إلى كل هذه الأمور، افتقاد، سير

الحال، رضى. كذلك فإن التحليل القصدي بعيداً عن كونه بديلاً لسيكولوجية السلوكات، فهو التبرير الأوفى: إذ إن كل جهد علم النفس لانضاج فهم متماسك «للحافز» كي يعطي دلالة فاعلة ودوراً منظماً للشعور نسبة إلى الفعل، يجد في التفكير بالدلالة القصدية توضيحاً له وأساساً.

لكن سيكولوجية الأعماق، ترد بأن الشعور المعاش، يعطي فقط معنى ظاهري للحياة مما يوجب حلّ رموزه، بتأويل خاص، المعنى الكامن الذي هو المعنى الحقيقي، الذي لا يكون معناه الظاهر بالنهاية سوى عرض. فالشعور هو موضع كل الأقنعة، كل الاخفاءات، وكل المخاتلات، ألم نكن نعرف ذلك قبل فرويد مع روشفوكولد ونيتشه؟ طبعاً. لكن هذه الملاحظة تؤكد أكثر مما تنفي أن الشعور يظهر الميول، لأن الإخفاء هو أيضاً الحدث المفاجئ للظهور. كذلك معهما استطعنا وتوجب علينا التمادي في الشك تجاه المعنى الظاهري، فهو الذي يدخل الدوافع في أبعاد الدلالة، فالشعور هو كاشف للقصدية، أن يكون هذا الكاشف حاجباً، فهذا تعقيد إضافي لا يستخلص شيئاً من العلاقة الجوهرية للظهور الذي يربط «المنفعل» «بالمحسوس»، لهذا فإن المعنى الكامن لا يمكن له أن يكون سوى تأويل للمعنى الظاهري كالبحث عن أفضل مفهوم، اللامعنى أو المعنى الأخرق ما زال أيضاً في نطاق الفهم، يتحرك في داخله الشعور؛ دائماً من المعنى الأقل دلالة باتجاه المعنى الأكثر دلالة، يتحرك تأويل المعنى. والمعالج النفسي، بمباشرته هذا التأويل للمعنى، لا يملك طموحاً آخر غير جعله مقبولاً بمعنى جديد فيصبح معيوشاً بحسب نمط أكثر صحة، والذي سيظهر،

بطريقة أفضل، الحقيقة القصدية للحياة.

نستطيع الآن أن نفهم ديالكتيك الشعور والمعرفة بمداه الواسع. ففي حين أنه بالتمثيل نضع المواضيع في جهة مقابلة لنا، فإن الشعور يؤكد التئامنا، انسجامنا ولا انسجامنا الاختياريين تجاه الحقائق التي نحمل في داخلنا نقشها العاطفي على نموذج ما هو «حسن» وما هو «سيِّئ». المدرسيون كان لهم كلمة ممتازة لكي يعبّروا عن هذا الالتئام المتبادل للحيّ مع الحسنات التي تناسبه، ومع الشرور التي لا تناسبه، كانوا يتحدثون عن رابط بين الكائن (أنا) والكائنات. هذا الرابط نقيمه بشكل صامت في كل حياتنا ذات الميول؛ ونشعر به بطريقة واعية ومحسوسة في كل عواطفنا، ولكن لا نفهمه بالتفكر، إلاً بمباينته مع حركة وضعنة المعرفة. كذلك فنحن لا نستطيع تحديد الشعور إلاً بهذه المباينة نفسها بين حركة «نفصل» بها الأشياء والكائنات التي في مقابلنا و«نعترض» عليها من جهة، ومن جهة أخرى، حركة «نتملك» بها ونستجون (نستبطن) بشكل ما هذه الأشياء والكائنات.

نحن نفهم لماذا يجب على الشعور المختلط بمغامرة المعرفة والموضوعية، أن يقدم للفكر هذا النسيج المتناقض للقصدية والذي سبق وقلنا به، لأنه على هذه الأشياء المهيأة بفعل الوضعنة يصمم الشعور روابطه العاطفية وميزاته المحسوسة: ما يُحَب وما يُكره، ما يُرغَب وما يمقَت، الحزين والفرح؛ يبدو وكأنه يلعب لعبة الموضوع. ولكن بما أن خصائصه ليست موضوعات بمقابل الذات، بل هي التعبير القصدي عن صلة غير منفصلة، عن العالم، فالشعور يبدو في الوقت نفسه كلون للنفس، كعاطفة؛ فهذا المشهد هو

الضاحك، وهذا أنا هو الفرح؛ الشعور يعبّر عن انتمائي إلى هذا المشهد، الذي هو بالمقابل علامة ورقم حميميتي. وكما أن لغتنا كلها قد صيغت في بُعد الموضوعية، حيث الذات والموضوع هما متميزان الواحد عن الآخر ومتقابلان، فالشعور يصبح من غير الممكن وصفه إلاّ بشكل متناقض، أي كوحدة القصد والعاطفة، كتوجه نحو العالم وكعاطفة نحو الأنا، لكن هذه المفارقة هي فقط المؤشر الموجه نحو سرّ الشعور، بمعنى الرابطة التي لا تنفصل عن وجودي بالنسبة للكائنات وللوجود بالرغبة وبالحبّ.

هذه الوحدة بين القصد والعاطفة، نخذلها منذ اللحظة الأولى التي ننخدع فيها بلغة الموضوعية التي نجد أنفسنا محكومين بالتعبير عنها. ويمكن أن ننخدع بطريقتين.

ألا نجد في الشعور نموذج موضوعية الشيء، فنقول عنه «ذاتي»، فينقصنا إذ ذاك بُعده القصدي فنزوّر العلاقة بين موضوعية المعرفة والقصدية الخاصّة بالشعور؛ ولا يمكن اختزال هذه القصدية بحركة مركزية جاذبة يمكن مقابلتها بحركة طاردة للتأمل والمعرفة والإرادة؛ فالشعور هو أيضاً طارد، بما هو يبدي تطلع المشاعر. وفقط بما هو مبدٍ لهذا المُراد. فهو يظهرني لنفسي كمتأثر؛ فعلى حساب هذه التحفظات السريعة يمكن لنا أن نجعل من العمق البعد الخاص للشعور؛ وهذا العمق ليس نقيض القصدية، بل نقيض الوضعنة الخاصّة بالتمثيل. وبما أن التمثيل يقيم مسافة، كذلك اللمس المستكشف، ويفصل وحدات ذات دلالة يحمل عليها انطباعات اللمس، فإن الشعور يقرب؛ به أشعر بأن المواضيع تلمسني، الموضوعات غير الموضوعية بالكامل، هي في مدى

اللمس، والمشاعر غير الحقيقية هي سطحية؛ الموضوعات الحقيقية تكون على مسافة ما، والمشاعر الحقيقية العميقة أيضاً؛ إنها تصل إلينا، إنها تخترقنا كما الجرح الداخلي الذي ينتابنا في مأتم كبير.

بالمعنى المقابل، وحرصاً على صوابية الحكم بالنسبة للقصدية الخاصة بالشعور، سوف نعطيها موضوعات نسميها قيماً؛ وهذه مخاطرة؛ صحيح أنه تكلمنا سابقاً عن التكافؤ (Valence)، كذلك فعل بعض علماء النفس المعاصرين، وأطلقنا تعابير «حسن» و«سيئ»، كما فعل المدرسيون وديكارت، على المجيب القصدي للحب والكره، الملائم وغير الملائم، الخاص والغريب، للموافق والمعارض التي عليها ترتيب الفعل؛ فالمشاعر تتعدل بالنتيجة بالغياب، بالبعد وبحضور هذه التكافؤات لهذا «الحسن» ولهذا «السيئ»، فالحب والكره، الرغبة، الأمل، اليأس، الخوف، والجرأة، تتعدد، يقول ديكارت «بمقتضى أوجه متعددة (الموضوعات التي تُحرِّك أحاسيسنا) تضرنا أو تفيدنا، أو بصورة عامّة تكون هامة لنا». (Traités des passions, article 52) (انفعالات النفس، مقالة 52) فتحليلنا القصدي يسمح لنا بالذهاب إلى مدى أبعد حتى إلى صفة الحسن والسيئ. الملائم والمزعج (حتى الصفات الاسمية للتكافؤ، للأهمية، للازعاجات) ولكن ليس أبعد من ذلك. إن إدخال فكرة القيمة يؤدي إلى أمرين يتجاوزان تحليلنا الحاضر واللذين لن نحكم عليهما الآن: لا يمكن التكلم عن قيمة إلاً بمصطلح «الاختزال» الجاري على «الحسن» و«السيئ»، أي على الخيرات، التكافؤات، الأذيات، بالمعنى الذي سبق وذكرناه، هذا الاختزال الذي يمكن أن نسميه اختزالاً مستغرقاً (جوهرياً)

يتضمن وضع تكافؤ الشيء، بين هلالين بشكل يمكن أن تنبجس معه أمام الفكر الماهية التي هي قبلية الحسن والسيئ هنا وفي هذه اللحظة. بالمقابل، هذه الماهيات لا تستحق اسم القيمة إلاً بنسبتها بعضها إلى بعض، وبفهمنا لها ضمن نسق الأفضلية القبلية هي التي تظهر التكافؤات كقيم بإعطائها قيمة نسبية، بالعودة إلى نظام الحبّ oordo amoris، إن هذا الاختزال وصولاً إلى الماهية، وهذا الحدس التفضيلي هما الشرطان اللذان بهما يحق لنا التكلم عن قيمة، والحالة هذه، فإنهما يصبحان أفعال الفكر، بلا شك عملاً واحداً للفكر، وحدساً واحداً ماهوياً وتفضيلياً في آن، مما لا يناسب تسميته شعوراً، بل حدساً تفضيلياً، إذا أردنا احترام الطبيعة الخاصة، فالمقبول وغير المقبول المستفادان من الأشياء، ليسا بعد قيماً، ولا يصبحان كذلك إلاً باختزالهما بالماهية وبمواجهة رؤية تفضيلية بالنسبة لقيم أخرى. وبدون هذا الاختزال وهذه النظرة التفضيلية، فإن الشعور لا يستهدف إلاً «محاسن» و«شروراً»، وهذه التسميات لا تعني إلاً المؤشرات القصدية لعواطفنا.

2 ـ الإنسان البسيط في حيويته والمعقد في إنسانيته:

إذا كان الشعور يُظهر ما تستهدفه الحياة، إذا كان يكشف اتجاه الميول التي توجّه حياتنا نحو العالم، فالشعور يجب أن يضيف بُعداً أصلياً للفهم المتعالي للحقيقة الإنسانية. وبالمقابل إذا كان الشعور لا يظهر اتجاهه إلاً بالتباين مع عمل وضعنة المعرفة، إذا كانت وظيفته العامة هي استبطان الحقيقة التي نعترض عليها، فمجيء الشعور هو بالضرورة مزامن لمجيء المعرفة، ونفهم أن لاتناسب المعرفة يمكن

في الوقت نفسه أن ينعكس ويتم في لاتناسب الشعور.

فالتفكير المرافق للمعرفة والشعور يجب أن يضعنا إذن الآن في مقابل الموضوع المركزي لهذا التأمل، بمعنى أن الشعور يزدوج كما المعرفة، تناسبياً مع المعرفة، ومع ذلك خلافاً للمعرفة، على شكل غير موضوعي، شكل المشكل الداخلي.

إن تكوُّن الشعور والمعرفة هو بالنتيجة باتجاهين: من جهة فإن نظرية الموضوع تدخل مبدأ الفرقية والهرمية في غموض عاطفي، فهي ترفع اللاتعيين والتجريد اللذين بقي فيهما التحليل السابق مغلفاً: لقد كان بإمكاننا التفكير بعلاقات الحب والمحبوب، دون تعيين ما إذا كان الأمر يتعلق بأشياء، بأشخاص، بأفكار، بطوائف أو باللّه، فبغوصها في الشعور فإن العلاقة بالموضوع سوف تعيّن درجة الميول وتميّز الشعور في حميميته نفسها. إن أول فائدة تنتج عن التكوين المتبادل للشعور والمعرفة هي الإفضاء من تحليل أفقي بين الحب والمحبوب بعامة، إلى تحليل عمودي لدرجات الشعور بحسب درجة الموضوعات، هكذا يظهر مدى الشعور ولاتناسبه الداخلي.

بالمقابل ففي الشعور يتمّ حصول وعي هذا اللاتناسب الذي يستأصل من الموضوع، وفي حياة الشعور ينعكس أخيراً «حد» الوسيط الذي بحثنا عنه دون جدوى لمفاجأة الوعي المتوقد في السجلات «البلاغية» و«العملية»؛ فكل تفكيرنا حول اللاتناسب يتركز إذن في نقطة واحدة، وهي في صورة ما، المكان والعقدة للاتناسب، هذه العقدة العاطفية التي سمّاها أفلاطون تيموس وحاول وضعها بين الرغبة الحسية والعقل ερως الذي فيه تكون الأبوّخية الرغبة الخاصة. إذن من (الأبوخية) تتحدد مشكلة الرغبوية الإنسانية؛

بهذا المعنى فإن الأبوخية هي التي تكوّن الشعور الإنساني بامتياز.

إذن طريقنا واضح، سنبدأ أولاً من الأطراف επανμιο et ερωζ كي نفهم مدى الشعور على صورة مدى العقل، ثم نعود بعدها للحد الوسيط تيموس حتى نفهم ضعف الإنسان بكليته من خلال ضعف الشعور.

إن مدى و«لاتناسب» الشعور هما إذن وابتداءً نتيجة لمدى ولاتناسب المعرفة. وفي هذه الحال، فإن كل تفكيرنا بالموضوع ينتظم حول مسألة الهدفين، الهدف المنظوري والهدف الحقيقي، فالإنسان يبدو لنا كهذا الكائن المشدود بين التباس هذا ـ هنا ـ الآن، بين يقينية الحاضر الحيّ، وتطلّب اكتمال المعرفة في حقيقة الكل. ما يسميه هذا الثنائي الأصلي، رأي وعلم، حدس وفاهمة، يقين وحقيقة، حضور ومعنى ـ يمنع تكوين فلسفة الإدراك قبل فلسفة الخطاب ويجبر على إعدادهما معاً، الواحدة مع الأخرى، الواحدة بالأخرى.

ففكرة «اللاتناسب» البدئي للشعور، المزامن للاتناسب المعرفة، يصطدم مجابهة بحكم مسبق ورثته البسيكولوجيا العاطفية من رسائل الأقدمين حول الانفعالات وذلك من الرواقيين إلى ديكارت مروراً بتوما الأكويني، هذه الرسائل ترتكز على فكرة أنه بالإمكان اشتقاق كل «العواطف» حسب نسق تدريجي من البسيط حتى المعقد، انطلاقاً من عدد صغير من العواطف البسيطة، أولية أو أساسية؛ وكل تفكيرنا السابق يدعونا بالمقابل للتخلي عن إنشاء هذه المشاعر المعقدة والانطلاق ليس من البسيط، بل من المزدوج، وليس من الأولي بل من القطبي. وإذا لم نعطِ أنفسنا اللاتناسب المزدوج

للرغبة الحياتية وللحب الروحي (أو الفرح الروحي)، فإننا نفتقد بالكامل خصوصية العاطفية الإنسانية، فلا يمكن الحصول على إنسانية الإنسان بإضافة طبقة إلى طبقة الميول (أو الحالات العاطفية) على افتراض أنها مشتركة بين الإنسان والحيوان؛ فإنسانية الإنسان هي هذا الفارق بالمستويات، هذه القطبية الأولية، هذا الفارق للتوتر العاطفي بين الأطراف التي وضع فيها «القلب».

تلك هي فرضية العمل، فكيف نختبرها؟ الاختبار الذي نقترحه يتضمن تساؤلات بالنسبة للعواطف التي تنهي حركة الحاجة، الحب، الرغبة، نستطيع فعلاً إظهار وجود نوعي انطلاقاً من نهايات الحركات العاطفية: الأولى تنجز وتكمل أعمالاً أو سياقات معزولة جزئية، متناهية: تلك هي اللذة؛ أما الثانية فإليها يعود إكمال العمل الكلي للإنسان، تلك هي نهاية التوجه والمصير، مشروع وجودي، فتصبح هي السعادة، وليست الفكرة الفارغة من السعادة التي وضعناها حتى الآن في مواجهة الطبع، بل كمال العادة أو الغبطة بأوجها. إذن هذا الخلاف الداخلي لهاتين النهايتين، لهذين الإنجازين، لهذين الكماليين، هو الذي يمكن أن يُظهر بصورة أفضل قطبية الـ επιθνμια. لأن هذا التثاني للغايات، هو الذي يحرك وينظم تثاني «الحركات» «الرغبات» والذي يجزئ داخلياً، الرغبة الإنسانية.

من الممكن إخضاع اللذة لنفس النقد الذي أخضعنا له المنظور المتناهي عندما برهنا أن المنظور لا يُعرف كمنظور إلاً في قصدية الحقيقة التي تخالفه. الشيء نفسه بالنسبة للذة. فالتطلع العاطفي الآخر هو الذي يظهر اللذة كلذة، كمجرد لذة. نراها في قدرة الشعور على الازدواج. فأنا أقدر أن أتألم وأن أفرح، وأن أفرح

بتألمي، هذه المشاعر من الدرجة الثانية التي ترتب الانفعال تظهر قدرة الشعور على التعلق باللذة والتصرف على هذا الأساس، هذا الازدواج العاطفي يعلن ويمهد لنوع من النقد المنبثق من مبدأ اللذة، والمشغول خفية بمبدأ السعادة، نقد انطباعي حسي أكثر مما هو مفكر به، بشيء كعدم الرضى في مجرد اللذة والذي لا يكون مؤشراً أو وعداً أو عربوناً للسعادة.

وعليه فإن النقد العاطفي هذا من الصعب تميّزه عن النقد الأخلاقي والمؤخلق، الذي يضع اللذة إلى جانب الشر. فهنا يوجد فخ من غير المريح الوقوع فيه. ما يجب تصحيحه هو نقد عاطفي خالص لا يكون شيئاً آخر غير إظهار اختراق اللذة بالسعادة. ولا نجد مفتاح هذا النقد إلاً بوضع أنفسنا قبالته، ليس الخبث، بل الطيبة، كمال اللذة، كما مجدها أرسطو في أخلاقياته Ethique ليس خبث اللذة هو ما تتجاوزه السعادة، بل كمال اللذة.

مقابل هذا الثمن فقط يمكن لتناهي اللذة أن يظهر أكثر أصالة من أي خبث متأتٍ. هنا كان أرسطو المرشد الجيد فهو قاوم بقوة كل تقليد سابق كان يرى في اللذة «تكويناً» «سياقاً» «ضلالة» «غير محدودة» وأخيراً مصدر نوع من شرّ الوجود فاللذة هي تامّة لأنها تتم وليست في طريقها لتكون تامّة.

فهي كلّ بالفعل ولا يمكن بأية لحظة ادعاء فهم لذة أوصلت باستطالتها عبر الزمان الصورة إلى كمالها (Eth. à Nic. x, 1174, α, 16, 17)

لكن كمالها هو كمال متناه ابن ساعته، هش، وزائل، كما الخيرات نفسها التي يُظهر لذتها التملك بالانتفاع. كذلك فإن هذا

الكمال هل هو كمال جزئي ينفصل على أفق المصير كله، والبراءة الأصلية للذة هل هي براءة مهددة؛ فمبدأ هذا التهديد يكمن في بنية أفق، العمل، العمل الإنساني يهدف بالوقت نفسه إلى كلانية كافية لذاتها، والتي يمكن أن تعطي ويمكن أن تكون الغبطة والالتذاذ بالسعادة وتحققاً متناهياً في أعمال مبطنة في «نتائج» محكومة بوعي النجاح أو اللذة؛ إن التوقف في اللذة يهدد بالتجميد الفوري لديناميكية النشاط ويحجب أفق السعادة.

فكمال اللذة هو بمعنى آخر متناهٍ؛ فاللذة تضع ختم كمالها على الحياة الجسدية. والمثل الذي اختاره أرسطو لبناء نظريته في اللذة ـ الكمال ـ وهو مثل الإحساس الممتع، وبتحديد أكثر لذة الرؤية ـ يشهد بأن اللذة تُحدّد وتَحْكُم تَجذّري العضوي في العالم؛ تُعظِّم المحبة التي بها أعشق الحياة التي تتغلغل في داخلي، ومركز المنظور الذي أكوّنه؛ كذلك فإن الكمال نفسه للذة هو الذي يجعلني أتعلق بالحياة؛ لأنه يُظهِر أن العيش ليس نشاطاً بين نشاطات أخرى، بل الشرط الوجودي لكل النشاطات الأخرى؛ فبتأكيدها المفرح لِـ «العيش أولاً»، لا تنفك اللذة تقترح تأجيل «التفلسف آنفاً». ومع ذلك فاللذة هي كلٌّ كما السعادة؛ فهي تمثّل السعادة في اللحظة؛ ولكن عقد هذه السعادة في اللحظة هو الذي يهدد بإيقاف ديناميكية العمل في تمجيد العيش. إن الخطأ الذي وقعت فيه كل الفلسفات التي جعلت من اللذة شراً، قد خلطت هذا التعلق العفوي والميل للعيش بسقوط حقيقي، عملي ومسبق؛ هذا الكمال المتناهي بمعناه المزدوج ـ الزمني والوظيفي ـ هو فقط تهديد بإغلاق انسداد الأفق العاطفي؛ فالخبث يتطلب فعلاً خاصّاً من التفضيل، «غياب السيطرة»

والإفراط» الذي تحدّث عنه أرسطو تحت عنوان «الرذائل»، ليست «هوىً» بل فعل، وهذا الفعل يُرتكب «بملء الرضى» في بادئ الأمر، يناقش في المرحلة الثانية؛ حتى تصبح لذة Bioc «نمط حياة»، يجب على الخبيث «أن يفضّله على ما عداه» فيصبح عنده منقاداً ومنجذباً: بعد أن يكون هو نفسه الذي استسلم، فالعمى الذي حجب عنه أفق السعادة، والإكراه الذي منع إرادته من الانطلاق، كل ذلك من عمل الخبيث. بالتلازم مع هذا السقوط الإرادي، أفهم ما يمكن أن يكونه تمتعاً أصيلاً لا يكون لحداً للنفس بل الكمال الفوري للحياة.

إن تناهي اللذة هو بعض الشيء شرّ مهيمن بحيث إن النقد العاطفي الذي يظهر السعادة كامتداد له ليس فقط نفي اللذة بل استئنافها وتأكيدها. من اللافت أن أرسطو تردد بين «موضعين» في مقالته عن اللذة، وعالجها في كل مرة كمقدمة سيكولوجية لتفسير الفضيلة والرذيلة، للسيطرة على الذات والإفراط «Livre VII» وكدرجة دنيا للسعادة (Livre-x). اللذة هي في أن ما يمكن له أن يتوقف ويوقفنا على مستوى مجرد العيش وما يمكن له في أن يصبح ديالكتيكاً حسب كل درجات الفعل الإنساني، حتى يختلط مع السعادة التي تصبح عنده اللذة كاملة.

هذا الديالكتيك الداخلي للذة نفسها، والتي ليست مرميَّة في ظلمات إرادة العيش والأنانية الحيوية يمكن أن تتمثّل بديالكتيك الصفة والموصوف L'ηδv́ و L'ηδovή التي فقدت اللغة الفرنسية مفتاحها، بنسخ L'ηδv́ بالممتع و L'ηδovή باللذة (plaisir) فالممتع هو اللذة نفسها، «والمسرّ» le plaisant وجه الديالكتيك الخاص

للعمل بشكل الممتع، فتنضدت اللذة كما الفعل، وهكذا نراها تتجمل في إدراك الأعمال الفنية، وتستبطن في ذاكرة الماضي، وتجعل نفسها متحركة في قبول الاستهلاك واللعب، وتتنشط كلذة تعلُّم وبذل جهد، تنفتح على الآخر في مُتَع الصداقة، وهناك أيضاً لذة في منح اللذة، ولذة في الامتناع عن اللذة، ولذة في التضحية. لا يوجد أي حجة لعدم تسمية «لذات» كل هذه الطفرات للذة؛ فالقاعدة الذهبية لأرسطو التي بموجبها تكون اللذة اكتمال النشاط، دون تقطعات؛ تصنع الوحدة من كل درجات اللذة: «اللذة تنجز النشاطات ومن ثم الحياة التي نصبو إليها (Eth. à Nic. x, 1175, α 15).

لكن الممتع الذي هو اكتمال خالص يتجسّد في اللذة ويسقط في نموذجه المحسوس والجسدي. إن سكون اللذة يميل إلى إعاقة ديناميكية النشاط أيضاً ديناميكية الممتع. هذا السكون ينطلق بدقة من التأثير المحرك للذة. أي من قدرتها على إطلاق وتطوير نشاط ما يجذب الممتع، وقد لاحظ أرسطو أن اللذة التي نأخذها في إطار نشاط ما، تجعلنا غير مهيئين للذة أخرى:

«فلذة الاستماع إلى المنجيرة تدمر لمن يحبونها لذة استماعهم إلى الخطابة (x, 1175b, 6) بتضييق مجال التهيؤ هذا. «تدمر» بقية النشاطات (x, 1175b, 23) كذلك فإن الممتع يتابع النشاطات ويميل إلى فتح اللعبة، لكن اللذة تعطي ميزة لنشاط ما، وتميل إلى إغلاق اللعبة؛ كذلك فإن اللذات تؤثر على النشاطات التي هي من علاماتها، واستبعاد اللذات ينعكس في استبعاد النشاطات.

بسبب تجوهر الممتع هذا في اللذة وانغلاق وعي السعادة في

وعي النتيجة التي توجب استعادة إشكالية السعادة على حساب تعليق اللذة، فيمكن إعادة اكتشاف السعادة بعدم تحديد اللذة ـ الصفة، الممتع؛ بل يجب كسر هذا الانغلاق للذة المادية. لهذا فإن أرسطو لا يبني مباشرة فكرة السعادة على فكرة اللذة ولا على فكرة الممتع، بل يرتفع إلى نقش مبدأ النشاط وحيويته؛ فالسعادة هي «المرغوب به لذاته» وليس «بالنسبة لشيء آخر» (x, 1166, b4)؛ في داخل النشاط نفسه وليس بصحبته الممتعة تُقرأ القصدية النهائية للسعادة؛ لذلك فإن نوعاً من «التعليق» للذة يصبح ضرورياً كي يمكن للدلالة الجذرية للسعادة أن تظهر وللذة نفسها أن تتثبت من جديد.

هذا التعليق للذة، بهدف تجديد ديناميكية هرمية الفعل الإنساني وإيجاد الممتع الأعظم، أجراه أفلاطون في مناقشته مع كاليكلس في Gorgias يكفي أن كاليكلس أعطاه إمكانية التمييز بين اللذات «الفضلى» واللذات «الأسوأ» (499b) كي يصبح نقد اللذة ممكناً ومباشَراً؛ فالخير قد أدخل ضمنياً تحت عنوان قياس القيمة أو على الأقل قياس المبدأ، الأساس أو المطلب لقياس محسوس، كما يمكن أن يكون عليه نوع ما من الحياة أسلوب «عمل الإنسان» (500C)؛ ازدواج الحسن والممتع هو كذلك أداة لتمييز الممتع نفسه؛ فالممتع بما هو ممتع هو كذلك دون نظام ظاهر، فتحت عنوان «الحَسَن» تتنضد «الجودات»، فيما إذا كان صحيحاً أن αρετη لكل شيء «يشتمل على تنسيق وتهيئة سعيدة ناتجة عن النظام»، وأن «جمالاً ما خاصاً بطبيعة كل شيء هو هذا الذي بوجوده يجعل هذا الشيء جميلاً» (506d e)، كذلك فإن فكرة «النفس ذات النسق» هي الخيط الموصل لديالكتيك عاطفي.

المذهب اليوناني «للفضيلة» ليس له من قصد سوى إعادة البعد الأصلي للمُتَع «بتعليق» اللذة، وكذلك بمساواة الممتع أو اللذة ـ الصفة بالسعادة نفسها. إن الصفحة الرائعة لغورجياس Gorgias حيث يؤلف أفلاطون تدريجياً «الجودة» والجودة و«النَسَق» ثم يجد بواسطة فكرة «الملائم» الترابط بين «الفضائل» التقليدية πιαισεια اليونانية، المزاج، الحكمة، العدالة، الورع والشجاعة ـ يمهد لكل ما يتبع رسائل الفضائل Traités des vertus حتى أيامنا هذه إن الأخذ بمعنى جودتها الأول يجعل «الفضيلة» المفهوم النقدي الذي يُبقي على الغاية القصدية للنشاط بمجمله، بما يعني ويميّز الجودات المتعددة الجماعية للعمل، كما أن «الفضائل» تعيد توجيه النشاط نحو كلانيته الدائمة والنهائية؛ فالاعتدال بالخصوص، الذي يعني مباشرة الاستعمال الصحيح للذة، يعيد للنشاط توفره وانفتاحه، فهو أي الاعتدال εποψη التيموس العملي للذة، الذي بسببه تكون ديناميكية المفاضلة أعيدت إلى التيار، فمن يكون مسيطراً على لذاته يكون حراً في أعماله ومنفتحاً على السعادة؛ هذا هو معنى القضية التي جعلها الوعظ الأخلاقي شائعةً: «السعادة هي نشاط مطابق للفضيلة» (Eth. à Nic., ξ, 1177, a, 11) مأخوذاً بحسب قصديته الأكثر تجذراً، فإن نقد اللذة هو في النهاية الانعطاف المستمر لتبرير السعادة كلذة عليا «من الضروري جداً، كاليكلس، أن يكون الإنسان الحكيم، كما سبق وبيّناه، عادلاً، شجاعاً، وورعاً، إنساناً صالحاً بالكامل، أن يفعل الإنسان الصالح كل ما هو حسن وجميل؛ وبفعله هذا لا يمكن إلاّ أن يحصل على النجاح والسعادة، بينما الخبيث بفعله الشر، هو شقيّ». (Gorgias, 507c).

في هذه الحال، فإن السعادة التي استعادها التفكير بـ «محاسن» الإنسان «الطيب» هي في النهاية الشكل الأسمى للمتع. فتراتبية الحسن هي تراتبية الممتع نفسه الذي يكمله؛ فالممتع بالنسبة للحسن هو ما تكونه اللذة بالنسبة للعمل المنجز: الاكتمال المحقق، يُشعَر به كمرادف للذة. وأخيراً، فاللذة المنوجدة بانتهاء أبوخية اللذة الجوهرية هي السعادة كتتويج للذة الصفة أي للمتعة (Eth. à Nic., x, 1177, a23).

هذا ما أفهمه قبل أي تفكّر حول الشر، حول عدوانية الإحساس تجاه القانون وإكراه الواجب، بل أكثر من ذلك أنا لا أفهم اللذة كصفة «مرضية» بالمعنى الكانطي إلاً انطلاقاً من المصير الأساسي للذة، لوظيفتها الإكمالية تجاه «الحسن» مأخوذاً هو نفسه على كل مستويات النشاط الإنساني. وإذا كان صحيحاً أنه يحرف التفكير عن «الفضائل» فإني أفهم المدى العاطفي للمتع، أفهم كذلك هذه الفضائل قبل كل سقوط، كتألق، كاكتمال القدرات أو وظائف الإنسان، باختصار، كإثبات كامل وليس كإكراه أو سلب. فالواجب هو وظيفة الشر، أما الفضيلة فهي صيغة، شكل متميّز عن «المصير» Bestimmung عن «عمل» (εργου) الإنسان، الفضيلة هي الروح الإثباتية للإنسان. سابقة لكل سقوط ولكل واجب يمنع أو يُجبر أو يُحزن.

بنهاية هذه الجدلية العاطفية حيث استعملت السعادة كمسألة نقدية تجاه اللذة، يبدو أن فكرة السعادة، المُعدة في الإطار الضيق لديالكتيك السعادة والطبع ليست سوى فكرة مطلب الكلانية المقابلة لفردانية المنظور الوجودي؛ هذه الفكرة اغتنت بمعنى عاطفي واسع؛

فهي من الآن وصاعداً الصورة الأكمل للذة نفسها، وبتنضيد اللذة، فإن فكرة السعادة تتلقى من هذا النقد نفسه الكمال العاطفي الذي افتقدته: فهي اللذة الأكبر.

هذا المدى لحياة الشعور، الذي لاحظه اليونانيون عند تفكرهم بالسعادة واللذة قد لاحظه من جديد علم النفس المعاصر بطرق أخرى. فمن جهة، إن سيكولوجية المشاعر الحياتية قد اغتنت بالأبحاث حول التنظّمات العاطفية ذات الطابع الوظيفي، ومن جهة أخرى، إن فلسفة المشاعر الروحية قد اغتنت بكل التأملات حول المشاعر التي يمكن تسميتها أنطولوجية. ولا يجب التضحية بواحدة لحساب الأخرى، بل الاستفادة من هذه الدعوة المزدوجة للفكر المعاصر كوسيلة لتجديد ديالكتيك اللذة والسعادة.

إن «كمال» اللذة التي «تكمل» الفعل المنجر دون إعاقة، نسميه اليوم وظيفة منظِّمة؛ وكل جهد المعاصرين لتمييز الوظيفة المفيدة للعلامة التي ترتبط بشعور الفوضى الانفعالية وبكل الصور الأخرى لعدم التنظيم يطيل صراع أرسطو ضد الانحطاط المؤخلق والمرضي للذة.

واللافت جداً أن إعادة الاعتبار للشعور كمنظم يوصل إلى الطريق المسدود نفسه الذي اصطدم به التبرير الأرسطي للذة ولكمالها في اللحظة، لأن الشعور لا يتلقى تبريراً وظيفياً إلاَّ ضمن منظور التكيف مع الوسط البيولوجي والثقافي. فالشعور يشير إلى حيث نحن من هذا على طريق خفض التوترات؛ فكيفياته وظِلاله المحسوسة تعين مراحل الفعل المباشَر باختلال ما، وبتطلب توازن جديد. فالشعور يكون بذلك وظيفة لإعادة توازن الحي؛ وفم دوره

في هذه القضية يكون بفهمه هو.

الصعوبات تبدأ انطلاقاً من هذا الدور الوظيفي والمنظم للشعور. أما ما هو في صلب المسألة فهو الافتراض المسبق الأعم لهذه المعيارية؛ أي الفكرة نفسها للتكيف في وسط مفترض وجوده، هذا الشك الخاص بفكرة التكيف يحكم كل المسائل الأخرى: ما هي صلاحية كل هذه الأفكار عن التوتر في علم النفس الإنساني وصلاحية الأفكار الخاصة بالحل، بالتوازن وبالتكيف؟

هذه المسألة لا تكرر المسألة التي كنّا ذكرناها آنفاً والخاصة بقيمة الاستعارة؛ فهي حق نقل «شيمة» schéma متكيفة في الأنتروبولوجيا وصالحة لعلم النفس الحيواني. وهذا التعميم يتطلب نقداً أجد مبدأه في الديالكتيك اليوناني عن اللذة والسعادة. هذا التعميم ليس في الواقع غير مبرر: فقيمته الاستكشافية والتفسيرية تصبح غير مفهومة إذا كانت هذه المفاهيم للأسلوب التكييفي لا تصف موقفاً إنسانياً حقيقياً؛ ولكن الموقف الذي نصفه بدقة، متميّز بالنسيان والإخفاء للمصير الأنطولوجي للرغبة الإنسانية؛ فذلك هو موقف إنساني مختزل ومبسط لدرجة إيماء الحياتي في الثقافي. فقط الوظائف الحيوية ذات الطابع المرحلي تكون، وبكل تشدد خاضعة لمعيار التكيف لأنها تحتوي على حلّ نهائي لتوتراتها، ولكن سوف نعود فنضع أنفسنا من وجوه متعددة في موقف مشابه؛ فبعض النشاطات المهنية تتطلب فقط تطبيق جزء منعزل من شخصيتنا التي نعزوها بشكل ما إلى عمل ما؛ وفي هذا الأفق المحدود بعمل محدد، فإن الانطباق يمكن أن يكون متناهياً ومقيساً بحسب معايير كافية؛ بهذا التجريد بالمعنى الدقيق للكلمة يجد الإنسان نفسه

موضوعاً في موقف معادل لموقف الوظائف الحياتية كنهاية متناهية. لكن هذه المعادلة هي مؤقتة لأن الإنسان يمكن له أن يخرق حدود هذه التجربة: هذا ما يحدث منذ اللحظة التي يضع فيها حياته بعيداً عن تنفيذ كل عمل متناه، ويعتبر عمله كوسيلة لكسب معيشته؛ بينما رغبته تذهب أبعد من عمله، وباتجاه ما يمكن له أن يكسبه بعمله الذي لم يعد في نظره سوى الكلفة الاجتماعية لاستمراريته في الحياة ولرفاهيته.

كما أن فكرة التكيف تتهيأ هي أيضاً بتعيينات أقل دقة وبمعايير أقل صحة، بحكم أن «الأدوار» الاجتماعية التي نتمسك بها تشتمل على مهمات هي أيضاً أقل قابلية لقياس محدد، وأن إشباع المهمة لم يعد بالإمكان استشعاره بطريقة مبهمة كنجاح. فالشعور باحتلال المركز المناسب في المجتمع يدخل أشياء أكثر تعقيداً من مستوى المعيشة وخاصة ما يفترضه نوع المعيشة أو تسمح به مهنة معيّنة، فكل جوانب الشخصية تشترك بشكل أو بآخر في هذا التقييم؛ فالمهن تعتبر بالنتيجة، حِرفاً أقل أو أكثر «انفتاحاً أو «انغلاقاً»، فيها نستطيع رفع مستوى ما ندعيه، فنصبح نحن أنفسنا أساساً للخلل الذي لا يتعين بشكل متواطئ بالعمل الاجتماعي، فشروط انطباقنا ليست محددة بالوسط الذي نعيش فيه ولكن تتحدد جزئياً بالمطالب التي تفرضها شخصيتنا بكليتها والتي تعبّر عن نفسها في المستوى ذاته لادعاءاتنا. هكذا، وبالانتقال من فكرة العمل المحددة بالمعايير، إلى فكرة مستوى الادعاء المتعين، بالمجتمع وشخصية الفاعل معاً، نكون قد أدخلنا إلى قلب أفكار التوازن، التكيف، والانطباق، عامل الخطأ الذي يميل إلى جعلها غير صالحة للأخذ بعين الاعتبار.

ولكننا نتعاطى نحن في ما بيننا كموضوعات؛ فالعمل والعيش في المجتمع يتطلبان هذه الوضعية؛ حريتنا نفسها ترتكز على هذه الانتظامات الاجتماعية التي تعطينا وجوداً اعتبارياً، وكذلك نخلق بأنفسنا وفي أنفسنا شروط صلاحية هذه المفاهيم لعلم النفس الحديث، هذه المفاهيم التي تتوافق مع إنسان يتكيف.

لكن هذا الوجود الموضعن ـ حتى لا نقول شيئاً عن «التشيؤ» الذي سوف نتكلم عنه لاحقاً ـ لا يستنفذ الإمكانية الأساسية للإنسان.

ولنأخذ كدليل لنا اتساع المعرفة، فنستطيع دائماً أن نكشف عن المدى المتعلق بالشعور ونرفض في المبدأ مطابقة الشعور لانضباط عاطفي، تميل إليه سيكولوجية التكيف.

الإنسان يكاد يكون كلياً وجذرياً ممكن التعريف بمصطلحات التكيف إذا استطعنا القول إن حياته، وعمله وحتى ذكاءه يكمن في حلّ المشاكل. لكن الإنسان هو الذي يطرح أساساً إشكالات، ويطرح أسئلة ويدعو إلى إعادة النظر بالقواعد نفسها لهذا المجتمع الذي يدعوه إلى التكيف بطريقة غير نقدية لنظامه في العمل، في الملكية والحقوق، الترفيه والثقافة.

من هذه القوة المدمرة للتساؤل يتغذى كل نقد موجه نحو مشروع الانطباق المغلق، مشروع التكيف المتناهي. هنا تلتقي سيكولوجية الحافز مع الفلسفة وجدليتها حول اللذة والسعادة، لأنه إذا كانت الفكرة المعاصرة للضبط العاطفي تطور النظرية القديمة عن اللذة، والتي بحسب أرسطو تكمل النشاط الكامل نفسه، فإن التأمل بالمشاعر التي يمكن أن نسميها روحية وأنطولوجية تعتبر امتداداً من

جهتها «للشهوانية» الأفلاطونية، التي ليست سوى مظهر من «فلسفة السعادة» السقراطية؛ ومهما كانت الفروقات في مفهومي الخير والوجود داخل الحركة السقراطية، فدائماً هيئة الإنسان السعيد هي التي حاول رسمها كل السقراطيين.

لكن علم الشعور نفسه بدون فلسفة العقل أعمى: فالذي يميّز في الغموض العاطفي تطلع السعادة عن تطلع اللذة هو العقل بالمعنى الكانطي، العقل بما هو مطلب الكلانية، فالسعادة لها اتساع العقل نفسه، فنحن قادرون على تحصيل السعادة لأن العقل «يطلب الكلانية المطلقة للشروط لأجل شرط معطي» (Dialectique de la raison partique, debut) أنا «أطلب» بالعقل ما أسعى إليه بالفعل وإليه «أطمح» بالشعور فالمعنى، الكلام، الفعل الذي كنا نستجوبه في الفصل الأول، والعقل العملي الذي ظهر لنا في الفصل الثاني، كفكرة فارغة من السعادة، كل ذلك يكشف عن اللحظة للشعور الذي يبدو كانفتاح عاطفي في انغلاق القلق.

نتذكر ذلك النص الرائع لكانط ـ الفيلسوف الذي بدأ برفض السعادة كمبدأ للأخلاقية ـ عندما وجد أن أساس كل ديالكتيك وكل وهم متعالٍ «منظور» (Aussicht) لنسق من الأشياء أكثر سمواً وأكثر ثباتاً نكون فيه الآن ونكون قادرين بمدركات متعيّنة، أن نتابع وجودنا، بما يناسب العقل. هذا النص يفهمنا جيداً ما يمكن أن يعنيه توليد متبادل للعقل والشعور.

من جهة، العقل كانفتاح على الكلانية هو الذي يُولّد الشعور، بما هو انفتاح على السعادة. ومن جهة أخرى، الشعور هو الذي يستجون العقل فيظهر لي أن العقل هو عقلي وبه أمتلك عقلي،

وباللغة الأفلاطونية: نحن من نسل الأفكار؛ فغريزة الحب EROS التي تتجه نحو الكائن هي أيضاً ما يتذكره من الكينونة ومن أصله. وبلغة كانط: العقل هو تعيُّني ومصيري «ma Bestimmung» القصد الذي بموجبه أستطيع أن «أتابع وجودي». باختصار، الشعور يظهر تطابق الوجود والعقل، ويُشخصن العقل.

بل يمكن القول أكثر من ذلك، وإلاّ وقعنا في مجرد صورية تذهب بجوهر ما يظهره الشعور، ففي نص كانط نفسه الذي سبق ذكره كان الأمر يتعلق «بهذا النسق الذي فيه نكون الآن، وفيه نكون قادرين على متابعة وجودنا» فالشعور لا يكون نفسه كلياً إلاّ بوعي هذه الكينونة في. . . ، في هذا الظرف البدئي.

الشعور هو أكثر من هوية الوجود والعقل في الشخص، هو انتماء الوجود نفسه إلى الكائن الذي يكون فيه العقل فكراً.

هنا يظهر بجلاء، حتى ولو بتمهيد غامض، ما كنا أسميناه سابقاً تطابق القصد والعاطفة في الشعور، حيث عرفنا تقابلية تثاني الذات والموضوع. فالعقل بدون الشعور يبقى في التثاني، في المسافة، الشعور يفيد أنه، مهما كان الكائن ومهما كنا بالنسبة له، ليس كل آخر بل الوسط، الفضاء البدئي الذي فيه يستمر وجودنا.

هذا الشعور الأساسي هذا الإيروس الغريزي، الذي به نكون في الكائن يتعيّن في اختلاف مشاعر الانتماء التي تكون تجاهه كتشيّم. هذه المشاعر المسماة «روحية»، لم تعد قابلة لأي إشباع متناه، فهي تشكّل قطب اللاتناهي لكل حياتنا العاطفية. هذا التشيم يجري باتجاهين: اتجاه مشاركة ما بين إنسانية بالـ «نحن»، واتجاه المشاركة بمهام، بأعمال فوق شخصية والتي هي «أفكار». بحسب الاتجاه

الأول، الشعور الأساس يتشيم بكل كيفيات الفيليا «الصداقة» (philia).

«الوجود في» يأخذ شكل coesse «الوجود مع»، لاتناهي الشعور يظهر من خلال ذلك بأن أية جماعة تاريخية منظمة، أي اقتصاد، أية سياسة، أية ثقافة إنسانية لا تستطيع استنفاد هذا المطلب لمجموع الأشخاص، لمملكة نكون فيها «وفيها فقط نكون قادرين على متابعة وجودنا»؛ هذه الشيمة ما بين الإنساني للكائن تتشعب هي نفسها بصور الاستقبال لما هو أكثر بعداً، وفي العشق لما هو أقرب. لكن لم يعد بإمكاني فصل القريب عن البعيد، وفصل ما بين الصداقة للأشخاص عن الإخلاص للأفكار. بالإجمال، هذا الديالكتيك نفسه لصور الصداقة (philia) داخل العلاقة ما بين الشخصية التي يقابلها وجهان للقريب والديالكتيك الأوسع لانتمائين: انتماء للـ «نحن» وانتماء «للأفكار» التي تظهر ملازمتنا للكائن بمجمله.

المشاركة ما بين الإنسانية ليست ممكنة دون وعي المشاركة بفكرة خلاّقة تعطي صيغتها المعنوية للجماعة وتمنحها رابطة وهدفاً، فدائماً الفكرة هي التي تعطي أفقاً لمعنى تنامي الـ «نحن» ولـ «الصداقة»؛ هذه المشاركة المُحِبة للأفكار هي أوج الشعور العقلي أو الروحي. إن أكثر ما نشعر به بوضوح هو أن العقل ليس هو الغريب بل نحن نكون الغرباء، وغرباء عنه.

بواسطة هذا التشيم المختصر للشعور الأنطولوجي ندخل إلى ما يمكن أن نسميه قطبية القلب والقلق. «فالقلب» هو في آن العضو والرمز لما أسميناه «الشيمة» للشعور الأنطولوجي؛ فنجد فيه «شيمات» ما بين الشخصية للكائن ـ مع وكذلك الشيمات ما فوق

الشخصية للكائن ـ من أجل، والهدف الأساسي للكائن ـ في؛ ففيها دائماً يظهر القلب كالقطب الآخر للقلق، فقابليته الجوهرية تتصدى دائماً لبخل الجسد والحياة، والتضحية هي الصورة الدرامية التي مع كونها وضعاً كارثياً تعكس تعاليها، ذلك أن التضحية تفيد، بحدود الحياة. إن الجود بالحياة في سبيل الأصدقاء، والموت من أجل فكرة ما، هما شيء واحد. فالتضحية تظهر الوحدة الجوهرية «لشيمتي» الانتماء: شيمة الصداقة وشيمة الإخلاص. الصداقة بالنسبة للأخر هي كالإخلاص بالنسبة للفكرة، والاثنان معاً يشكّلان المنظور Aussich على «نسق فيه وحده يمكن أن نتابع وجودنا».

إن فكرة هذا «التشيم» للشعور الأنطولوجي، ربما تسمح بحل عدد من الصعوبات التي تتعلق بالفكرة نفسها للشعور الأنطولوجي. أولاً: كثرة المشاعر ذات القصدية أو ذات الادعاء الأنطولوجي تتوقف عن كونها اعتراضاً مبطلاً ضد الفكرة نفسها للشعور الأنطولوجي؛ إذا اعتبرنا أن الشعور هنا وعد أكثر منه امتلاكاً، فهو يسبق أكثر مما يعطي، كذلك فكل المشاعر الروحية هي مشاعر انتقالية نحو السعادة. والسعادة سبق وقلنا إنها ليست متعيّنة إلاّ «بعلامات» السعادة، وهذه العلامات لا يمكن التعرف إليها إلاّ من خلال وجهة نظر الطبع: كذلك فإن نموذجية السعادة ليس فيها أي متناقض لأنه يوجد كيفيات عدة يشعر فيها الفرد أنه متوجه نحو الاكتمال؛ هذا يتأخر في العلامات ويلتذ بذلك، وآخر يكون أكثر تحسساً لزيادة قوته على الوجود فيبدي الفرحة، وذاك يتذوق مسبقاً انتصاره ويبتهج وذلك يشعر أنه مفعم بالفضل ويجزل حمده، وغير ذلك يشعر أنه أخلى نفسه من ثقل الوجود فأصبح خفيفاً، وبمأمن

من كل تهديد، فيتذوق السعادة مع من هم في المرتبة العليا في الصفاء وفي السلام الذي لا يعدِم. السعادة إذن هي كل هذه الحالات في آن معاً. ودائماً ما ظهر لنا في موضوع آخر كنموذجية محكومة بتنوع الطباع يبدو لنا الآن كتشيم بحسب تعدد المواقف الأصلية فنتصور أننا فهمنا هذا النسق حيث يمكننا متابعة الوجود. إن موقفاً كهذا يقوي الرابطة ما بين الإنسانية ويتطلب انتباهاً للأشخاص أكثر مما للأفكار، كما أن موقفاً آخر يقوي الرابطة بالفكرة ويظهر الشعور كقابلية للتألم لقضية ما.

إن فكرة «تشيم» الشعور نفسها ربما تسمح أيضاً باستدراك المشاعر ذات البعد الأنطولوجي والتي لا توضع مع ذلك تحت علامة الانتماء «للأفكار» أو الانتماء للـ «نحن»، فتلك مشاعر مشوهة، انطباعات Stimmungen، هوائية أيضاً. لقد ذكرنا بعضاً منها عند ذكر نموذجية السعادة: التمتع، الفرح، الابتهاج، الصفاء. فدلالتها العميقة تظهر ربما على علاقة بالمشاعر «المتشيمة»؛ فهي كالمقابل لهذا التشيم، بطبعها المشوّه، تعني الشعور الأساسي الذي تكون فيه المشاعر المتعيّنة شيمات، بمعنى انفتاح الإنسان على الوجود. طبعاً كل المشاعر الهوائية ليس لها هذا القصد الأنطولوجي: فنجد منها على كل المستويات الوجودية، خصوصاً على المستوى الحياتي (شعور الهناء، شعور التعاسة، شعور المزاج المرح وشعور المزاج السيئ ـ الخفة، الثقل، الحيوية، التعب، إلخ.).

كل المشاعر قابلة لأن تأخذ شكلاً ما أو أن تعود إلى اللاشكل فهي نتيجة للبنية القصدية للشعور عامّة: على التوالي تأخذ شكلاً

حسب موضوعات المعرفة التي يلصق بها صفات انطباعية أو يعود إلى اللاشكل بحسب قانون التجاون، الاستبطان، الغوص في عمق الحياة حيث تغرق الأعمال القصدية، لهذا فكل اللاشكل ليس أنطولوجياً، فاللاشكل يتنضد هو أيضاً حسب خطط النشاط الذي يجتازه الوجود الإنساني. ولكن إذا لم تكن كل المشاعر الهوائية أنطولوجية يصبح مفهوماً أن الأنطولوجي يتمظهر بـ «نغمات» عاطفية لا شكل لها. يمكن القول إن اللامشروط المفكّر ولكن غير المعروف بطريقة التعيينات الموضوعية محسوس في كيفية شعورية لا شكل لها. إذا كان الكائن «وراء الماهية» إذا كان أفقاً، فيكون مفهوماً أن المشاعر التي تستجون بجذرية أكثر الهدف الأسمى للعقل هي ما وراء الشكل، فقط الانطباعات تستطيع إظهار تطابق المتعالي، بحسب تعيينات فكرية، من الداخل، حسب نسق الحركة الوجودية. إن أوج شعور الانتماء إلى الوجود يجب أن يكون أوج الانفصال عن مضموننا الحياتي، وما يكون مطلقاً بالمعنى الحقيقي للكلمة يصبح قلب القلب، ولكن عندئذ لا نستطيع تعيينه، فقط نستطيع تسميته اللامشروط الذي يتطلبه العقل ويظهر الشعور داخليته.

هل نرد بالتسمية الأخيرة، بأن الشعور الأنطولوجي يلغي نفسه وراء انقسامه إلى سلبي وإيجابي؟ إن تناقض الاكتئاب والغبطة ألا يرافع ضد الفكرة نفسها للشعور الأنطولوجي؟ يمكن أن يكون هذا التناقض ليس له أي بعد سوى تمييز الدرب السلبية via negativa والدرب المماثلة Via analogia، في التأمل بالوجود. إذا كان الوجود ما لا تكونه الكائنات الأخرى، فالكآبة هي الشعور المميّز للفارق الأنطولوجي. لكن الفرح هذا هو الذي يفيدنا عن جزء مرتبط

بهذا الغياب نفسه للكائن عن الكائنات، لهذا فإن الفرح الروحي، الحبّ الفكري، الغبطة، التي تكلم عنها ديكارت، مالبرانش، سبينوزا، برغسون، تعني تحت أسماء مختلفة وفي أطر فلسفية مختلفة «النغم» الوحيد العاطفي الجدير بتسميته أنطولوجي، فالكآبة ليست سوى عكس الغياب والمسافة.

أن يكون الإنسان قادراً على الفرح، الفرح بالكآبة، ومن خلال الكآبة فهذا هو المبدأ الجذري لكل «لاتناسب» في بعد الشعور ومصدر الهشاشة العاطفية للإنسان.

3 ـ التيموس: الملك، القدرة، القيمة

إن اللاتناسب بين مبدأ اللذة، ومبدأ السعادة يظهر الدلالة الإنسانية الخاصة للمشكلة. فقط الشعور يمكن أن يكشف الهشاشة كمشكلة؛ فوظيفته الاستجوانية المعاكسة لوظيفته في وضعنة المعرفة يشرح أن نفس التثاني الإنساني الذي يطرح نفسه في توليف الموضوع ينعكس كمشكلة. حسب التحليل المتعالي نذكر المصطلح الثالث، مصطلح التوليف الذي أسماه كانط الخيال المتعالي، وهو الذي ليس سوى إمكانية توليف في الموضوع؛ فهو ليس شيئاً معيوشاً، ولا تجربة قابلة للدرامية، فالوعي الذي هو الدافع ليس وعياً للذات، بل وحدة صورية للموضوع، مشروع العالم. بينما الأمر مغاير بالنسبة للشعور، باستجوانه التثاني الذي يصنع إنسانيتنا، يضخمه ليجعل منه مشكلة؛ ومعه يصبح التثاني المجادل حول الذاتية، يستجيب للتوليف الراسخ للوضعنة.

البحث عن الديناميكية العاطفية، الموجهة بالتناقض بين القرار

المتناهي والقرار اللامتناهي للسعادة يمكن أن يعطي ثباتاً ومصداقية لما لا يزال سوى فرضية عمل، لوحة قراءة. هذا البحث يطيل الملاحظات المختصرة المخصصة للتيموس Φυμσζ في الكتاب الرابع للجمهورية، فأفلاطون كما نذكر، يرى فيه النقطة التي ينحصر فيها التناقض الإنساني: فمرّة يأخذ جانب الرغبة التي يصبح معها قمة العدوانية، السخط، الغضب، ومرة يصارع من أجل العقل، فيصبح قوة نقمته وشجاعته الإقدامية. هذا هو الاتجاه الذي فيه يتوجب البحث، إذا أردنا إظهار الحد الثالث الذي لم يعد فقط قصدياً وضائعاً في الموضوع، كالخيال المتعالي، بل حساساً للقلب، لأن التيموس Φυμσζ هو بخاصة القلب الإنساني، وإنسانية القلب.

يمكن أن نضع تحت عنوان التيموس Φυμσζ، المبهم والهش، كل المنطقة الوسيطة للحياة العاطفية بين العواطف الحياتية والعواطف الروحية، باختصار كل العاطفية التي تشكّل المرحلة الانتقالية بين الحياتي والعقلي أي بين البيوس واللوغوس λογοζ و Bioζ، ويلاحظ أنه في هذه المنطقة الوسيطة تتكوّن الذات، مختلفة عن الكائنات الطبيعية ومختلفة عن الآخرين. العيش والفكر اللذان استكشفنا العواطف الخاصة بهما تحت عنوان أبثميا وإيروس επθνμια و ερωζ هما دورياً دون الذات أو فوقها. فقط مع التيموس Φυμσζ الذي تلبسه الرغبة طابع الفرق والذاتية فتجعل منهما ذاتاً، بالمقابل، فالذات تتخطى نفسها في مشاعر الانتماء إلى مجموعة أو إلى فكرة. الذات بهذا المعنى هي نفسها ما بين «اثنين»، مرحلة انتقالية، وعليه فإن فارق الذات، هذا، يجب أن نحاول مفاجأته من جهة أفضلية الذات التي تجعله عدائياً وخبيثاً.

إن تفضيل الذات الذي هو خطأ أو مظهر خطأ، يجد في تكوين هذا الفارق بنية اللاعصمة التي تجعله ممكناً دون أن تجعله محتماً. فيجب البحث والتنقيب في ما تحت «الأهواء» التي تخفي في تاريخ الحياة الإنسانية والثقافية براءة هذا الفارق تحت غطاء التفضيل المتعجرف والقاتل.

هذه المهمة ليست سهلة. «انفعالات النفس» Traités de passions القديمة قد تجاهلت بالكامل هذه المسألة. هذه الانفعالات بالنمط التومائي أو الديكارتي تقف بقوة في بعد الرغبة ذات المدى المتناهي ولا تواجه العاطفتين إلاً صدفة؛ مثلاً عندما تميّز اللذة المحسوسة والفرح الروحي، حيث تدلّ على ممانعتهما المتبادلة أو تردد الروحي في المحسوس. فالديالكتيك العاطفي ليس موضوعها الأساسي، إذ افتقدا مسألة الوسيط للـ تيموس.

إن تحليل «النفس الغضبية» عند توما الأكويني له بهذا الصدد دلالة. فالغضب ليس جهازاً أساسياً للحياة العاطفية، بل فقط تعقيد وحدث شهواني، فدورة الشهوانية تبدأ بالحب (Amor) وتبلغ أوجها بالرغبة (Desiderium)، وتنتهي باللذة (Delectation, Gaudium, Lætitia؛ بالموازاة، فإن الكره (Odium) ينتهي بالألم والحزن (Tristitia, Dolor) بالمقابل، ومن خلال التنافر (Fuga)، هذه «الأهواء» تتميّز بموضوعها: فالمحبوب، الذي هو الخير المحسوس كشيء طبيعي، متملك، ملائم؛ والمرغوب فيه الذي هو الخير نفسه محسوساً به كغائب، وبعيد، والممتع الذي هو الخير المملوك. هو نفس قصد «الخير» و «الشر» المحسوسين، الذي يعدل الرضى، الفقدان، والحضور، و «السكون» النوعي للذة هو الذي يعطي

للمعنى هذا القصد (رغم كونه الحد الأكثر حساسية، الرغبة هي التي تعطي أسمها لكل هذه الدورة) هذه الملاحظة مهمة، لأن كل الأهواء هي منظمة تبعاً لهذا الحد الأخير في النسق الإجرائي، ولكنه الأول في نسق القصدية. و «الغضب» لا يضع حداً، حقيقة، لهذه الدورة، بل يعقدها فقط؛ لقد طعم توما الأكويني الرغبة بالأهواء الجديدة التي تستخلص من إحداها، الغضب، عنوانها النوعي، فموضوعها بالنتيجة ليس سوى مظهر «للخير» أو «للشر»: الخير أو الشر بتشددهما أي بصعوبة الوصول إليهما أو قهرهما؛ هذا الحدث الصعب هو الذي يعطي الفرصة لأهواء المواجهة والصراع، الأمل الذي يعتبر العائق متناسباً مع قواي، والخير كممكن الوصول إليه، والخيبة التي تظهر الخير بعيد المنال، الخشية التي تشعرنا بالشر كقوة أكبر مني وغير قابلة للقهر، الجرأة التي تبدو كاستطاعة لقهر العائق، الغضب أخيراً، الذي بوجود الشر هنا، ليس له مورد سوى الثورة والاقتصاص من المعتدي. هذا الاكتشاف للغضب هو بالتأكيد ثمين جداً، ولكن في حدود سيكولوجية التكيف والانطباق المتناهي، في هذه الحدود يكون له فضل تمييز الحركة العدوانية كتحويل متمادي للاستمتاع، فقد يكون مؤسفاً أن ديكارت ألغى هذا الاكتشاف بحشر الرغبة التومائية بـ «هوى» وحيد أسماه «رغبة» وضده الهروب وكل مجموعة أهواء الغضب: الأمل، الخيبة، الخشية، الجرأة، الغضب.

هذا الاختزال الديكارتي لكل «الغضب» بالرغبة ليس دون مبرر: فهو يظهر أن النزق لا يشكّل بالحقيقة مستوى عاطفياً أصلياً، بل مجرد إطالة للدورة المتناهية (حب ـ رغبة ـ لذة ـ كره ـ نفور ـ ألم) دون أن يتغيّر فيها المعنى بشكل أساسي. فالخير الصعب الممكن أو

غير الممكن بلوغه، والشر الصعب، الممكن أو غير الممكن قهره يبقيان محسوسين. كذلك فإن أهواء النزق تبقى منظمة بحسب التكافؤ الغرامي للشهواني، وحدث التقدم والتراجع، اللذين ينظمانه ليسا سوى مرحلة متحركة من المسيرة وصولاً إلى الاستنفاد، مسبوقة «برضى» الحب، وموجهة بقصدية اللذة.

ومع ذلك فالطبع «الملازم» لأهواء الغضب مرفوض بالوصف الدقيق، فأحياناً كثيرة، تبدو مسلّمة علم النفس المرتكزة على الخيرات المستعملة ـ المستهلكة غير صحيحة، فحشر شخص الآخر بالمواضيع المستهلكة والتي تتوجه نحوها الشهية الحسية يشكّل حدثاً أكثر حسماً بمفرده من حشر العائق والخطر بين الرغبة واللذة، أو بين النفور والألم (بقدر ما تباشر العوائق والأخطار ذات الأهمية الكبيرة في الحياة انطلاقاً من الحقيقة ما بين الذاتية)، لأن الرضى والاتحاد اللذين على أساسهما تنتظم الأهواء التومائية والأهواء الديكارتية. هما الرضى لأجل الشيء النافع والاتحاد مع الشيء النافع، بل يجب القول بكل تشدد إن وصف الدورة حب ـ رغبة ـ لذة، لا يصلح إلاً للاتحاد الغذائي، أما الحب الجنسي فهو ليس رغبة بالاتحاد بالمعنى ذاته؛ فالمطالب التي تعترضه والتي سوف نرجع إليها في ما بعد، خصوصاً التبادلية منها، تستبعد اختزاله، سواء بالتقييد أو بالحصر بحاجة الشبق لا يكون الطرف الآخر منها سوى وسيلة عرضية، وليس شريكاً أساسياً، وفي التركيبة البيولوجية نفسها للحاجة الجنسية تكون المرجعية منقوشة بعلامات خارجية تربطها فوراً بمشابه لها من النوع نفسه، وغَير قابل للاختزال بموضوع للاستهلاك.

ومن باب أولى، هل حب الصداقة هو من نسق آخر غير حبّ الاشتهاء؟ طبعاً فإن توما الأكويني وديكارت يعرفان ذلك جيداً، ويميزان دور الآخر في أهواء أخرى غير الحب، في الأهواء الأساسية للكره والغضب، كذلك في أهواء كثيرة أخرى «مشتقة» ـ غيرة، حسد إلخ[1] ـ ولكنهما لا يستخلصان منها أية نتائج نظرية، ويستمران في وصف اللذة بمفردات عامّة كتلك التي تنجز نشاطاً لا يعرقله شيء، دون أن تكون مميّزة، في هذا الإتقان الرائع، فمن

(1) هكذا فإن توما الأكويني يميّز بين حب الصداقة وحب الشهوة، في المقاربة الأولى، التمييز هو فقط تمييز النبرة، فالأول يتوجه نحو من يكون هدفاً للانتفاع، والثاني نحو النفع الذي نريد للآخر، لكن الصديق يحب لذاته، «بينما لا يكون خير الآخر حسناً إلاً نسبياً. وبالنتيجة، فإن الحب الذي نحمله للآخر عندما نريد له الخير هو الحب الخالص والبسيط، والحب الذي نحمله لشيء مالكي يصبح خيراً للآخر هو حب نسبي» (Somme thélogique, Ia Iia, question 26 L'amour, art. 4, cocl, trad. Fr. Corvez, dsclee I, p. 93) للفور فإن حب الطمع لا يبقى سليماً إلاً بقدر ما يبقى خاضعاً لحب الصداقة لحب الصداقة، كالمركب النرجسي للحب (انظر ما يقوله تعليقاً على القديس توما)، (M. Corvez, loc. art. I, p. 218) لا يمكن التشديد بصورة أفضل على البلبلة التي يدخلها حب إنسان ما، في وصف حب شيء ما. ويبدو مدهشاً أن نظرية اللذة التي تنتهي إليها نظرية الحب لم تعد تحمل أي أثر. فمثل الغضب ملاحظ أكثر أيضاً، فقد وصف كتمرد ضد الشر الموجود هنا، والمنظور إليه عن قرب، وهو يكشف عن شيئين: الرغبة في الثأر والتي هي خير، والخصم الذي توجه بالثأر منه وهو شر (Qu. 46)، ونتيجة ذلك، فالكره الذي نشبه به الثأر، يظهر أيضاً جوهرياً وبين ذاتياً بما هو إرادة فعل الشر ضد الآخر، والمكر هنا يكون أكبر من الغضب، الذي بإرادة الثأر يرسم حركة تعويض، أي عدالة مقتصة والشيمة الأصلية للكره يصبح بالعمق معدلاً بهذه الملاحظة، وفي إطار سيكولوجية النزق، يكون الكره تنافراً بين الشهوة و«ما هو مدرك كخصم ومزعج» (qu. 29, art. I concl) هذا التحديد العام لا يدع مجالاً لتوقع أن الرجوع للآخر أساس.

جهة الاستهلاك الخاص للذة الغذائية، ومن جهة أخرى، الاتحاد المتبادل للصداقة، وبشكل أعم نماذج «إشباع» المطالب الأخرى التي يكون فيها الآخر الطرف المقابل أو الفرصة، و «الخير» يبقى محايداً، غير مُبال للتمييز بين الشيء، والشخص، فالتمييز، بمجرد ملاحظته بين حب الشهوة وحب الصداقة، بين الكره كنفور والكره كإرادة ازعاج، بين الغضب كسخط ضد العائق وبين الغضب كثأر ضد الآخر، يُختزل بالنهاية بتمييز عرضي ضمن فكرة «الخير» أو فكرة «الشر» الحسِّيين. ومع ذلك فإن لقاء الآخر هو الذي يضع حداً للصورة الدورية والمتناهية للشهوة الحسية.

إذن، من جهة الأهواء التي هي بالجوهر وليست بالعرض ما بين ـ إنسانية، اجتماعية، ثقافية، يجب التفتيش عن صورة التيموس θνμια، فأنتروبولوجيا كانط تذهب بهذا الخصوص لأبعد من انفعالات النفس، فثلاثية أهواء الامتلاك (Habsucht) والسيطرة (Herrschucht) والشرف (Ehrsucht) هي ثلاثية الأهواء الإنسانية دفعة واحدة، وتتطلب دفعة واحدة مواقف نموذجية لوسط ثقافي، ولتاريخ إنساني، ومباشرة تصبح صلاحية التمثيل الحيواني أيضاً أو الإنساني (لا فرق) للانفعالية مرفوضة.

ولكن مع أهواء الأنتروبولوجيا الكانطية هذه، تكون الصعوبة على عكس صعوبة الرسائل التومائية والديكارتية، فهذه الرسائل تتفلت من حق الأخلاقية باختزالها الانفعالية الإنسانية بالجذر الحيواني؛ فالأهواء الأولية موضوعة لحساب المشروع التطهيري والمحرر لسيكولوجية أرسطو عن اللذة، وكذلك القديس توما الأكويني وديكارت تمكنا من إعداد «فيزياء» وليس «أخلاقاً» للأهواء

البدائية. وبالعكس، فانطلاقاً من الأهواء الخاصة بالنوع الإنساني، يضع كانط نفسه مرة واحدة في مقابل الصور الساقطة للانفعالية الإنسانية، فسقوط كل من هذه الأهواء، تعبّر عن شكل الإحراج والهذيان، الذي دخلت هذه الأهواء به في التاريخ؛ والأنتروبولوجيا المعدة من «وجهة نظر براغماتية»، هي دون أدنى شك مبررة بالشروع هكذا وباعتبار «الأهواء» ساقطة دائماً وأبداً، ولكن أنتروبولوجيا فلسفية يجب أن تكون أكثر تطلباً؛ يجب أن تباشر في إحياء الأصل الذي هو جذر السقوط؛ وكما أن أرسطو وصف كمال اللذة بأبعد من «الإفراط». يجب إيجاد خلف هذا السقوط المثلث «مطلب» الإنسانية، المطلب ليس الأكثر جنونية، ولكنه المكوِّن للممارسة العملية Praxis الإنساني وللذات الإنسانية، يجب المباشرة هكذا: بما أننا لا نعرف أمبريقياً هذا المطالب الأساسية إلاً بوجهها المشوّه والقبيح، بصورة التعطش، أهواء السلطة والغرور، فإننا لا نفهم هذه الأهواء بروحها إلاً انحرافاً عن.. بل يجب القول أكثر من هذا، بأن ما نفهمه أولاً، هو الكيفيات الأساسية للرغبة الإنسانية، والمكوّنات بنظر إنسانية الإنسان، ومن ثم نحن لا نفهم الأهواء إلاً كفارق، كانحراف، كسقوط، انطلاقاً من هذه المطالب الأصلية.

هذا الفهم للأصل أولاً، وللسقوط ثانياً، يتطلب في ما بعد، ودون شك، انطلاقاً من الأصل وبواسطته نوعاً من التخيل، تخيل البراءة، تخيل «سلطة» حيث مطالب الملك والسلطة والقيمة لا تعود ما هي عليه بالفعل؛ ولكن هذا التخيل ليس حلماً وهمياً، بل «تقلبات متخيلة» وبلغة هوسرل الذي يظهر الماهية، بوضع حد لسحر الواقع، وبتخيل واقع آخر، نظام آخر، سلطة أخرى، ألحظ الممكن، وفي

الممكن ألحظ الأساسي، ففهم الهوى على أنه سيِّئ يتطلب فهم الأساس بتخيل كيفية أخرى أمبريقية، بإعطاء المثل في هيمنة بريئة.

هل نحن محرومون من أي مرشد في هذا التخيل للجوهري؟ أبداً؛ فمن الممكن أن نفهم ما قد يكون مطلباً ليس فيه هوى الملك، أو السلطة، أو القيمة، بحمل هذه المحاكمات العاطفية المتوالية على أبعاد منسابة للموضوعية؛ إذا كانت نظريتنا عن الشعور تساوي المشاعر التي تدور حول السلطة، الملك، القيمة، فيجب أن نرتبط بتكوين الموضوعية على مستوى آخر للشيء المُدرَك، وبدقة أكثر، يجب أن نبدي تعلقنا بالأشياء وبمظاهر الأشياء التي لم تعد ذات نسق طبيعي بل ثقافي، فنظرية الموضوع لا تكتمل أبداً في نظرية التمثيل؛ فالشيء ليس هو فقط ما يشاهده الآخرون، والتفكير الذي يوقف التكوين البين ذاتي للشيء في مرحلة تبادلية النظرات يبقى مجرداً؛ فيجب إضافة الأبعاد الاقتصادية، السياسية، والثقافية إلى الموضوعية، باتخاذنا الطبيعة البسيطة، تجعل الأبعاد منها عالماً إنسانياً، إذن، تقدُّم الموضوعية هو الذي يدعم البحث في الانفعالية الإنسانية الخاصة. إذا كان الشعور يكشف انتمائي وتلازمي مع مظاهر العالم التي لم أعد أنظر إليها كمواضيع مقابلة لي، يجب تبيان ما هي المظاهر الجديدة للموضوعية التي تتجاون في مشاعر الملك، السلطة، والقيمة.

في الوقت نفسه الذي تكون فيه هذه العلاقة الجديدة بالأشياء، فإن المطالب الإنسانية الخاصة تقيم علاقات جديدة بالآخرين، وبالفعل فإن تبادلية النظرات هي علاقة ما بين ذاتية فقيرة. إن «فارق» الذات لا يتكون إلاً بعلاقاتها مع الأشياء التي تكون هي نفسها قد

بلغت المدى الاقتصادي السياسي والثقافي، فيجب عندئذ تحديد وتقوية علاقة الذات بذات أخرى بواسطة الموضوعية التي تبني على مسألة الملك، السلطة، والقيمة.

هذه الملاحظة الأخيرة تعطينا نتيجة ذلك مبدأ النسق؛ فننطلق من مطلب الملك الملازم لأهواء الامتلاك: فهنا تحكم العلاقات بالأشياء بشكل سافر علاقات الأشخاص، بالانتقال من مطلب الملك إلى مطلب القوة، فنرى العلاقات بالآخرين تتجاوز العلاقة بالأشياء، لدرجة أن التضحية بالملك تصبح الطريق الشاق للسيطرة، فمطلب الاحترام من قبل الآخر يُغلِّب بالنهاية في تكوين الذات، Doxa «رأياً» شبه لامادي. لكن العلاقة بالأشياء لا تختفي مع ذلك، فمن أجل أن تصبح أقل ظهوراً منها في حالة الملك، تستمر الموضوعية على المستوى السياسي والثقافي، تستمر في دعم ظهور المشاعر الإنسانية الموافقة لها، هذه الموضوعية تصبح فقط شيئاً فشيئاً صعبة التمييز عن العلاقة ما بين الإنسانية نفسها التي ترسخ الحدث بشكل مؤسسة.

يجب عليّ إذن محاولة فهم أهواء الملك، التعطش، الحسد والغيرة، إلخ. . بالرجوع لمطلب الملك الذي سبق وأمكن أن يكون بريئاً. هذا المطلب هو مطلب الإنسانية، وبه تتكون الـ «أنا» بالاعتماد على ما هو «لي» وبقدر ما يكون صحيحاً أن التملك هو فرصة ظهور بعض الاستلابات الكبرى في التاريخ، بقدر ما تتطلب هذه الحقيقة الثانية الحقيقة الأولى للتملك التي تصبح مكوِّنة قبل أن تكون مستلِبة.

البعد الجديد للموضع الذي يخدمنا كدليل هنا، هو البعد

الاقتصادي الخاص، وفعلاً، فإن سيكولوجية الإنسان تبقى خاضعة لنظرية الحاجات الحيوانية، بما أنها لم تبحث من جهة الموضوع مبدأ تعينها، ليس التفكر المباشر حول الحاجة هو الذي يمكن أن يعطينا مفتاح الاقتصادي؛ بل بالعكس، التكوين المسبق للموضوع الاقتصادي هو الذي يميّز الحاجات الإنسانية الخاصة من الحاجات الحيوانية، فنحن لا نعرف ما يحتاجه الإنسان قبل معرفة ما يكون اقتصادياً «خيراً»؛ فالمرغوبية الإنسانية هي مطواعة، وغير محددة تماماً، تعطي للاقتصاد السياسي بناءً متماسكاً، تصبح إنسانية بصورة أدق، عندما تصبح اقتصادية، أي بارتباطها بأشياء «متاحة» قابلة للاكتساب، للتملك وللدخول في علاقة ما بين خاصتي والأنا.

هذه العلاقة النوعية بالموضوع الاقتصادي تحتوي على دلالة وهي أن لا الشهوانية، ولا حتى الغضب يشتملان عليها بصفتها ميولاً حيوانية يربطان الحي بالوسط الطبيعي، فالموضوع الاقتصادي ليس فقط مصدراً للذة أو عائقاً مطلوباً التغلب عليه، بل هو خير مُتاح.

هذا التحول الجذري «للوسيط» الحيواني إلى «عالم» إنساني يعيدنا إلى الواقع الأساسي للعمل. فالأشياء المرغوبة أو المخشي منها، في وسط طبيعي ليست من فعل الحي. الإنسان بما أنه يصنع استمراريته، هو حي يعمل ولأنه يعمل، يقيم علاقة جديدة مع الأشياء، العلاقة الاقتصادية: بينما الحيوان يحفظ نفسه، يستمر الإنسان ويتموضع بين الأشياء بمعاملتها كممتلكات.

وبالخروج عن الموضوع، كموضوع اقتصادي نحو العاطفية ذات الصلة نستطيع إبراز جديد «المشاعر» التي ترتبط بالملك؛ بينما مجرد الحاجة ليس سوى افتقاد موجه، ورغبة الموضوع الاقتصادي

يتعلق بتوفر هذا الموضوع لديّ فالشيء بما هو «متوفر» هو الذي يثير كل دورة المشاعر ذات العلاقة بالامتلاك، بالتملك، بالحيازة، وبالاحتفاظ؛ فما يكون هنا شعوراً خاصاً، هو مجاونة العلاقة بالشيء الاقتصادي، وصدى الملك في الأنا بشكل «لي»؛ فالأنا تصبح عندئذ منفعلة بالملك الذي يتمسك بي، وأتمسك به. بهذا الشعور أظهر في آن واحد، سيطرتي على ما أملكه بحيث إني أستطيع التصرف به، وبتعلقي به أصبح خاضعاً له، أملكه بقدر ما أخضع له، وأخضع له كشيء أخاف أن أفقده أو أن يفسد، أو أن يضيع أو يؤخذ مني، فاحتمال فقداني له هو متضمن في الميل للامتلاك، وغيرية ما هو لي هي الصدع ما بين الأنا ولي، الناتج عن هذا الخوف من فقدان ما أملكه، والذي امتلكته طوال الوقت الذي أمسكت به، فالامتلاك هو إذن مجموع القوى التي تقاوم خسارة المملوك.

وبدوره فإن هذا الاستجوان للعلاقة بالشيء الاقتصادي في المشاعر النوعية هو مزامن لكيفيات نوعية للعلاقة بالآخر «لي» و«لك» «خاصتي وخاصتك» باستبعاد الواحد للآخر تميّز الأنا والأنت بواسطة دوائر انتمائهما. ومطلق القول فإن تكثر الذوات ليس تكثراً عددياً، فكل أنا ـ ذات يرعى حداً من اللاتمييز الروحي بجعل التواصل ممكناً وبجعل الآخر شبهاً لي. لكن هذا الاستبعاد المتبادل بدءاً بالجسد بما هو مساحة مجتزأة ومشغولة، يستمر في التنازع الملكي المتبادل؛ فالتعلق بالجسد يغيّر الطبع بتشابك الروابط بما هو لي؛ إذا كنت أتمسك ببيتي بسبب جسدي، فإن العلاقة مع جسدي تصبح بالمقابل ملازمة للعلاقة الاقتصادية بالأشياء التي تغذيه، وتلبسه وتحميه؛ أما الإقامة، بإتمام التجسد فإنها تحولها من جهة

لأخرى، وأكثر من ذلك فإن علاقة التملك تجتاح شيئاً فشيئاً مساحة الفكر؛ فأستطيع أن أكون مع أفكاري في علاقة تملك (لي أفكاري بشأنها)، وبالنتيجة فإن التنازع الملكي المتبادل، يصعد من الجسد نحو الفكر وينجز الفصل بين الأنا والأنت حتى في حميميتهما.

هل يمكن القول إن كل براءة الملك هي مما لا يمكن تخيله، وإن الملك هو بالأصل خطيئة، وإن الاجتماع الإنساني لا يمكن أن يكون ثمنه إلاّ سلخ الملكية؟ بعض الأشكال التاريخية للملكية هي بلا شك غير متلائمة مع مصالحة كلية، فالنقد الاشتراكي في القرن التاسع عشر هو بهذا الصدد ذو دلالة كبيرة، ومع ذلك فإني لا أستطيع أن أتخيل تعليقاً جذرياً للملكية إلى درجة نزع كل دعامة للأنا في ما هو لي؛ فإذا كانت طيبة الإنسان يجب أن تكون ممكنة، حتى تحت عنوان وهم الماضي أو المستقبل، فهذه الطيبة تحوي براءة ملك ما، مما يستوجب رسم خط التقاسم الذي يمر لا بين الكائن والملك، بل بين الملك غير العادل والتملك العادل الذي يميّز البشر دون استبعادهم المتبادل. وحتى لو كانت كل براءة مرفوضة لجهة الاستملاك الخاص فعلى مستوى «نحن» تصبح العلاقة بين الإنسان والملك مؤكدة. وبواسطة الـ «نحن» والـ «لنا» فإن «الأنا» تُضاف من جديد إلى الـ «لي». كذلك فإن التبدل الخيالي يتوقف عند حدّ يعبّر عن مقاومة الجوهر أنا لا أستطيع أن أتخيل الـ «أنا» دون الـ «لي» ولا الإنسان دون «الملك»؛ بالمقابل، فأنا لا أستطيع أن أتخيل علاقة بريئة للإنسان بالملك في وهم التملك الشخصي أو الجماعي. فخرافة الجنة حيث الإنسان لا يملك إلاّ ما يزرع وليس له إلاّ ما يخلق، وهم مستقبلي يمثّل علاقة الإنسان الأصلية بالملكية التي

تظهر واقعاً في التاريخ كعلاقة دائمة ساقطة، من هذه العلاقة البدئية، أنا لا أستطيع أبداً أن أُخرِج، بتكوين وهمي، أهواء التملك؛ فصور هذه الأهواء تُولد صوراً أخرى تاريخية، وذلك إلى ما لا نهاية، وعلم النفس لا يظهر لي أبداً ولادة الدنس، فتخيل ملكية بريئة ليس من وظيفة الكشف عن الأصل التاريخي للبشر، بل تكوين الدلالة السيئة للامتلاك Habsucht، بإعطائه مضموناً المطلب الإنساني للملك وبتعيين الامتلاك Habsucht «كتحريف» لهذا الشعور الأصلي.

الجذر الآخر لإثبات الذات، ذلك الذي ينحرف إلى سيطرة Herrschsucht مرتبط هو بوضع آخر للإنسان ووجوده في علاقات القوة.

هذه العلاقة للإنسان بالسلطة لا يمكن اختزالها بالعلاقة السابقة، رغم كونها متضمنة فيها. فسلطة الإنسان على الإنسان هي متضمنة ازدواجياً في علاقة الإنسان بالملك: بالمعنى التقني أولاً، بالمعنى الاقتصادي والاجتماعي ثانياً، بحيث يجب أن نضع في ذهننا الفَرق المبدئي بين مضموني السلطة داخل الملك حتى يمكن فهم الفَرق بين الإشكالات المثارة بواسطة السلطة السياسية وبهذه السلطة المشتقة المتضمنة في علاقات العمل وعلاقات الامتلاك.

فالعمل يثير مسألة علاقات سلطة الإنسان على الإنسان نظراً لعلاقات القوة بين الإنسان والطبيعة فبالعمل؛ يأخذ الوجود الإنساني مظهراً كمؤسسة منظمة عقلياً، للصراع ضد الطبيعة، مما يظهر الطبيعة كوعاء للقوى المطلوب قهرها، وبواسطة العمل يصبح الصعب مظهراً أساسياً للواقع، فاستقرار الإنسان بين الأشياء هو

ظاهرة سيطرة، تجعل من الإنسان قوة تخضع لها القوى. وبناءً عليه، فإن قوة العمل عند الإنسان تبدو هي نفسها من ضمن القوى المطلوب إخضاعها.

إن التنظيم العقلاني للصراع ضد الطبيعة يتضمن أيضاً تنظيماً للجهود الإنسانية حسب مشروع، خطة، برنامج؛ فيدخل الإنسان عندها في الحساب ضمن المقاومات المطلوب قهرها بواسطة الإنسان. وعمله هو قوة منتجة يدخل به هكذا في علاقات التبعية. لكن علاقة التبعية هذه بما هي مجرد مطلب تقني ليست سوى مظهر للتنظيم العقلاني للصراع ضد الطبيعة، فهي تبعية إجراءات وفعاليات ولا تصل إلى حد كونها تبعية أشخاص؛ أو بالأحرى فإن تبعية الإجراءات هذه لا تصبح علاقة آمر ومأمور، في العمل نفسه، إلاّ من خلال النظام الاقتصادي والاجتماعي ومن ضمن المجمل المؤسساتي الذي يحدد نظام العمل وليس فقط تقنيته. ففي المبدأ، تنطلق الهرمية الإنسانية المطلوبة في العمل، بما هي كذلك، من المهمة نفسها الموجهة ضد القوى الطبيعية، فهذه المهمة هي التي تطوّر هرمية التنفيذ أساساً بواسطة مختلف المفاصل بين الكلام الذي يخطط ويشرع، ويصدر أوامر التنفيذ وبين مختلف كيفيات الحركة الإنسانية.

فعلاقات إصدار الأمر المحض تقني، يعيدنا إلى علاقات سيطرة منطلقة من النظام الاقتصادي، الاجتماعي، ويظهر جيداً أن علاقات البشر عند التملك هي التي تدخل علاقات القوة بين الناس في العمل نفسه، فمن يملك قانوناً وسائل الإنتاج ـ فرد، جماعة، دولة ـ أو حتى الذي ـ فرد أو جماعة ـ يتوفر له كمدير، واقعاً، أو بحسب

القانون، أن يمارس القوة تجاه من يعمل؛ فالمفهوم الرأسمالي لرب العمل الذي يحكم بقوة العمل لأنه يملك المؤسسة، ليس سوى التعبير الأكثر وضوحاً لهذه التراتبية للسيطرة الاقتصادية وللتحكم التكنولوجي للعمل؛ وبصور أخرى قانونية لملكية المؤسسة، فإن العلاقة بين السيطرة الاقتصادية للعمل والتحكم التكنولوجي للعمل تتغيّر صورتها ولكنها لا تختفي: فأياً يكن صاحب المؤسسة يوجد دائماً إنسان أو مجموعة من البشر تمتلك قوة العمل والتي تكون قوة العمل بالنسبة لها وسيلة للإنتاج. في الحال الأكثر ملاءمة، حيث تكون الجماعة نفسها تمتلك اقتصادياً قوة العمل وتنفذ العمل بحسب توجهاتها هي، فتطابق وظيفتي السيطرة الاجتماعية للعمل والتحكم التكنولوجي في مجموعة المتعاونين الملاكين نفسها، يضع نهاية، ربما، لصفة استلاب العمل، ولكن لا يلغي الفارق في علاقتي التبعية، التكنولوجية من جهة، والاجتماعية من جهة أخرى. لكن بدورها علاقات السيطرة، المنطلقة من نظام تملك (خاص، جماعي أو تابع للدولة) وسائل الإنتاج لا تستقر إلاَّ لأنها معترف بها ومضمونة بمؤسسات، ومقررة بواسطة سلطة هي في نهاية الأمر سلطة سياسية. ذلك يكون، إذا كان صحيحاً أن علاقات السيطرة ذات النسق الاقتصادي والاجتماعي لا يمكن تغييرها إلاَّ بتحويل البنية السياسية الخاصة للسلطة التي تضع ختم المؤسسة على كل الأشكال التكنولوجية، الاقتصادية والاجتماعية لسلطة الإنسان على الإنسان.

إن السياسة تخص نظرية الأهواء بواسطة ظاهرة السلطة التي تكون أساسية لها. ومن الأهمية بمكان طرح الملكية والسلطة انطلاقاً

من التفسير الخاص بالأهواء الخالصة. السلطة ليست بحد ذاتها أمراً سيئاً. الحاكمية هي «تميّز» ضروري بين البشر، ومتضمنة في جوهر السياسة بحد ذاتها. كما يقول Eric-Weil: «الدولة هي تنظيم جماعة تاريخية، منتظمة في دولة، والجماعة قادرة على أخذ قرارات». (Philosophie politique, p. 131) هذا التعريف للسياسة هو صوري خالص، يضع على المحك ليس فقط مجمل المؤسسات بل أيضاً سلطة للإنسان على الإنسان. مهما كان أصل الدولة وعقلانيتها الخالصة ـ «طبيعة» غير قابلة للتجزئة وقائمة بذاتها ومستقلة عن المدينة حسب أرسطو؛ التعاقد بين الفرد والفرد أو بين الفرد والكل، بحسب هوبس وروسو؛ روح موضوعي في التاريخ، حسب هيجل؛ فقدرة التنظيم واتخاذ القرار تمر عبر سلطة الإنسان أو بعض البشر وبمحاذاة كل البشر؛ فالسيادة تمر عبر السيد، الدولة عبر الحكومة، السياسة عبر السياسي، الدولة عبر السلطة. كونها سلطة، الدولة هي المحكمة التي تحتكر الإكراه المادي الشرعي: تحت هذا العنوان هي سلطة أفراد على الكل. في دولة القانون، هذه السلطة المادية للإكراه، تتطابق أو تكاد مع سلطة أخلاقية بالمطالبة، ولكن حتى في هذه الحال، تكون أيضاً سلطة الإنسان، سلطة مؤسساتية بدون شك، ولكن سلطة ممارسة.

هذه الوضعنة لسلطة الإنسان على الإنسان في مؤسسة ما، هي الموضوع الجديد الذي يمكن أن يستخدم كمرشد في عالم واسع من المشاعر التي تؤثر عاطفياً في مختلف الكيفيات التي بموجبها تكون السلطة الإنسانية ممارسة، ومعارضة ملتمسة أو متلقاة. كل الأدوار الاجتماعية التي يمكن أن يمارسها الإنسان تضم مواقف تثبتها

المؤسسة كموضوع، وتستبطنها الانفعالية كمشاعر بين ذاتية تعدل بشكل غير محدد في مسألة الأمر والطاعة. ومن الواضح أن أي بحث مباشر في الحاجات، في التوترات والميول الواجب تسميتها، «سيكوجينية» كي نميّزه عن حاجات «العضو ـ جينية» organo-genetique لا يمكن أن يؤدي إلى إيجاد الخيط المرشد في المتاهة، فنحن لا نزال نركب وننظم تنوعات المشاعر التي تدور حول ممارسة السلطة، حسب كل كيفيات تأثيرها، رقابتها، إدارتها، تنظيمها وإكراهها. إن التفتيت السيكولوجي هو بدون نهاية، ومبدأ النظام لا يمكن أن يأتي إلاً من «الموضوع» الذي لا يكون هنا سوى الصورة التي بها تتحقق العلاقة للسلطة البين ـ إنسانية.

المشاعر المسماة بسيكوجينية تجاون علاقة الأنا بطبقة psychogenetique جديدة من المواضيع، وهذه المواضيع يمكن أن تسميها ثقافية بالمعنى العريض للكلمة، فنظرية الشعور، كملازمة ومعاكسة لعملية الوضعنة، تجد هنا حقلاً جديداً للتطبيق: فالعاطفية أي الشعور نفسه في ممانعته كتحويل سلبي للأنا، تصبح إنسانية لكونها مزامنة لمواضيع من مستوي عالٍ تتبلور فيها العلاقات الإنسانية، بالمعنى الذي تكلم به هيجل عن الروح الموضوعي ونتكلم نحن عن السلطة والمؤسسات حيث يتخذ شكل الموضوع؛ بالعودة فإن هذا الموضوع السياسي، يُعاش حسب نموذج القصيدة الفاعلة والخاصة بالشعور، في مشاعر السلطة؛ فعالم النفس لا يكتشف سوى كوكبة لا شكل لها للمشاعر «السيكوجينية» دون أن يتمكن في غياب مرشد موضوعي وببحث مباشر من تحديد أصالته بالنسبة لعلاقات المشاعر الـ «عضو جينية».

هذه المشاعر الأساسية هي من جهة، بالنسبة لعالم النفس، غير متميّزة عن أهواء السلطة التي تفحصها كانط في أنتروبولوجيته عن وجهة النظر البراغماتية، أما التمييز المبدئي بين الصورة العاطفية والشعور الذي فيه تتكوّن علاقة الإنسان بالسلطة فلا يتعلق بعلم النفس؛ بل هو تفكير بالموضوع، بالسلطة بما هي حقيقة مؤسساتية يمكن أن تظهر هذا التميّز المبدئي بين توجه السلطة نحو الخير وبين ميلها نحو «الشر»، كما لو تكلمنا مثل كانط في «مقالة حول الشر الراديكالي» Essai sur le mal radical فحول الموضوع أستطيع تخيل «مصير» السلطة في قلب مظاهرها الأقل أو الأكثر انحرافاً. وطبعاً، السلطة السياسية تبدو مرتبطة بالشر ـ مرة لأنها لا تحمل علاجاً للأهواء إلاّ بطريقة العنف التصحيحي، وهذا ما تراه كل الفلسفات المتشائمة للفرد، من أفلاطون إلى روسو، كانط وهيجل، ومرة لأنها هي نفسها ساقطة كسلطة عنيفة. يبقى أنني لا أفهم السلطة كشر إذا لم أستطع تخيل مصير بريء للسلطة التي جرى سقوطها انطلاقاً منه. قد أستطيع أن أتمثل سلطة تفترض أنها تربي الفرد على الحرية، إنها سلطة من دون أن تكون عنيفة، باختصار أستطيع أن أتخيل الفَرق بين السلطة والعنف. إن وهم مملكة اللّه، مدينة اللّه، امبراطورية الأرواح، سلطة الغابات، يتضمن تخيلاً للسلطة غير العنيفة، هذا التخيل يحرر الجوهر، وهذا الجوهر ينظم كل الجهود كي يحول السلطة عملياً إلى تربية من أجل الحرية؛ بهذه المهمة ذات المعنى المفعم «أمنح عملياً» معنى التاريخ. بهذا التخيل وبهذا الوهم اكتشف السلطة كملازمة أصلاً للكائن الإنسان، وبالابتعاد عن هذا المغنى بجعل نفسي غريباً، مستلباً، بالنسبة لمعنى السلطة غير

العنيف، يبتعد الإنسان عن نفسه.

إذا كان هذا التمييز بين السلطة والعنف والمتخيل عن الموضوع محمولاً في العاطفية الملازمة للموضوعية السياسية، يصبح ممكناً أيضاً تخيل المشاعر التي هي في أساس أهواء السلطة؛ هذه المشاعر هي أصل الأهواء التي تفسدها هذه المشاعر الصافية، الملازمة لعلاقة الأمر والطاعة تؤسس لإنسان هو عبارة عن حيوان سياسي.

خلف الهوى الثالث حسب الأنتروبولوجيا الكانطية يوجد هوى «الشرف» والمجد فيطرح مطلباً أشد تأصلاً ألا وهو مطلب القيمة في رأي الآخرين، مطلب الاحترام.

لم يعد صعباً بأي وجه، تمييز الصورة المشوهة للقصد المنشئ والهوى المفسد للشعور المنشئ: الغرور والادعاء يبدوان وكأنهما يستنفدان كل الماهية الكاذبة لهذا الوجود الشبحي للأنا في رأي الآخرين. ولا بأي حال من الأحوال بالرغم من ذلك. لم يعد ضرورياً استحضار كيفيات مستلبة للماهية البدئية. لأنه في هذه النقطة تتشكّل الذات على حدود الاقتصادي والسياسي وعلى تخوم هذه المشاعر الانتمائية للـ «نحن» والتفاني في سبيل فكرة، حيث ميّزنا سابقاً نوعاً من التشيم Schématisation العاطفي للإيروس الفلسفي. في مطلب الاحترام يوجد رغبة في الوجود، ليس بالإثبات الحياتي للذات، بل بفضل اعتراف الآخر. يوجد بين مطلب الاحترام والموقف الأناني وأنانة الفكر في الحياة كل المسافة بين الرغبة وما أسمته فينومينولوجيا الفكر رغبة الرغبة.

مطلب التبادلية هذا الذي لا يمكن أن تحتسبه أية إرادة عيش، هو جسر العبور الحقيقي من الوعي إلى وعي الذات. في هذه

الحال، فإن المطلب هذا لا يلبّى بالعلاقات ما بين الإنسانية عند حصول التملك، والتي هي علاقات استبعاد متبادل، ولا بالعلاقات عند الحصول على السلطة، والتي هي علاقات غير متساوقة وبالطبع غير متبادلة. لهذا فإن نشوء الذات، يستمر خارج كرة الاقتصادي والسياسي: في حيّز العلاقات بين الشخصية، فهناك أتابع العزم على أن أُحترم، وأُقبل ويُعترف بي. وجودي بالنسبة لي هو تابع لهذا النشوء في رأي الآخر، وأجرؤ على القول بأن «ذاتي» أتلقاها من رأي الآخر الذي يكرسها، فنشوء الذاتات هو كذلك نشوء متبادل بالرأي.

لكن هشاشة هذا الوجود بما هو اعتراف بي، هو أن «الاحترام» الذي يكرسه هو مجرد «رأي» وأن μπη هو La δεα يوجد هناك خطر وجود كانعكاس وكشبه الشبح؛ هذه الإمكانية لتقلص الوجود إلى مجرد جملة على لسان الآخر، هذه التبعية للرأي الهش، هما في الحقيقة فرصتا أهواء المجد التي تطعم هشاشة الاحترام ورأي الآخر بغرورها. هذه الطبيعة المعبّرة عن الاحترام تكرس البحث عن الاعتراف في المنطقة الوسيطة للعاطفية، فوق إرادة العيش، وحتى فوق المشاعر الناشئة حول الملك والسلطة، لكن من جهة كرة الإيروس، التي قال عنها أفلاطون إنها تتناسل في الجمال، حسب الجسد وحسب الروح: «أنت تعلم، يقول ديوتيم Diotime، إن فكرة الخلق ποιηδιζ هي شيء ما واسع جداً، عندما يوجد الفعل في النتيجة ولأي سبب كان، انتقال من اللاوجود إلى الوجود، ودائماً يكون هذا الانتقال عملية خلق» (205b). إن التكوين المتبادل للبشر في الاحترام المتبادل ما دام يبقى في إطار الرأي، يبقى دون

هذا الإيلاد، ولهذا السبب يحدث تيموس θνμοζ وليس إيروس ولكن أفلاطون يقول أيضاً إن التيموس θνμοζ يقاتل أحياناً بالعقل، أليس في هذا الاحترام المتبادل يجد الإيروس حليفه المفضل؟ أليس فيه يتجسّد عندما يتشيم في عمل كأنه مسكون بفكرة خلاّقة لـ «نحن» وفيها يتخطى الأفراد ذواتهم؟ بالمقابل إذا استطاع التيموس θνμοζ «القتال بالعقل» ألا يكون ذلك عندما، يتخطى ذاته في الطلب الملحّ بالاعتراف عن طريق احترام الآخر له؟

لكن إذا كان صعباً أن نضع مطلب الاحترام هذا بين الحياتي والروحي وبين المشاعر «الانفعالية» (التيمية) التي تتوسط الحياة والروح (الفكر) فإن من الأصعب أيضاً التفكر بتكوينه الخاص. لقد اتخذنا قاعدة حتى الآن وهي أن نسترشد بتكوين الموضوعية التي تكون فيها المشاعر مقابلة لها بالتجاون، فما هي الموضوعية، هنا، التي تلي موضوعية «الخيرات» الاقتصادية في مطلب الملك وموضوعية المؤسسات السياسية في مطلب السلطة؟ يبدو واضحاً أنه ليس هناك من موضوعية أبداً.

ومن الدلالة بمكان، أن مطلب الاحترام، التابع للرأي يسمى «اعترافاً». أنا لا أريد فقط إركاز الأنا على ما هو لي، أنا لا أريد السيطرة فقط كي أوجد، أنا أريد أن يُعترف بي. هل من الصدفة أن تكون كلمة اعتراف مشتقة من معرفة؟ فقط كائنات المعرفة هي كائنات الاعتراف. ولكن إلى أية مواضيع متكوّنة يستند الاعتراف كشعور؟

يبدو لي أنه من الممكن قول شيئين: الاحترام يحتوي نوعاً من الموضوعية، الصورية، وهذا صحيح، حتى أننا نستطيع دعمها بتفكر

ذي أسلوب كانطي: إن جوهر الاحترام هو ما أحترمه في الآخر، وما أنتظره منه هو تكريس احترامي من قبله، هذا ما يمكن أن نسميه وجودنا ـ قيمتنا، قيمتنا الموجودة، بهذا المعنى يقول كانط: «الكائنات العاقلة تسمى أشخاصاً لأن طبيعتهم تعني أنهم غايات بذاتها» وأيضاً الطبيعة العاقلة توجد كغاية بذاتها: هكذا فالإنسان يتمثّل بالضرورة وجوده الخاص. (Fondements de la metaphysique des moeurs, p.p. 149-150) أسس ميتافيزيقا الأخلاق، الاحترام يحتوي إذن تمثيلاً، وهو تمثيل غاية ليست فقط «غاية للتحقيق» بل «غاية موجودة بذاتها»، فالشخص بما هو متمثّل ليس شيئاً آخر. ذلك أن التمثيل له مرتبة من الموضوعية كقيمة لهذه الغاية. ليس فقط لأجلنا بل في ذاته، التعارض بين تمثيل الغاية بذاتها، وتمثيل وسيلة لأجلنا هي من تلقاء ذاتها مكوّنة لبعد الموضوعية. إن عدم القدرة على امتلاك شخصية الآخر، يعني الالتقاء بالموضوعية كحد لخياري الكيفي، فالموضوعية تتركّز في أن هذا الآخر، لا أستطيع استخدامه كوسيلة، ولا امتلاك الأشخاص كأشياء: «فليسوا هم إذن مجرد غايات ذاتية، حيث يكون وجودهم نتيجة لفعلنا، ويتمتعون بقيمة بالنسبة لنا، بل هم غايات موضوعية، أي أشياء يكون وجودها غاية بحد ذاتها، بل غاية لا يمكن استبدالها بأخرى. والغايات الموضوعية بخدمتها، يجب أن توضع كوسائل. وبدون هذا لا يمكن عملياً أن نجد أبداً أي شيء ذي قيمة مطلقة» (150). لهذه الموضوعية يعطي كانط اسماً هو الإنسانية، فموضوع الاحترام هو فكرة الإنسان في شخصي وفي شخص الآخر.

ما انتظره من الآخر هو أن يردّ لي صورة إنسانيتي، أن يحترمني

من خلال التصريح بإنسانيتي. هذا الانعكاس الهش لذاتي في رأي الآخر له كثافة الموضوع. فيكشف عن موضوعية غاية موجودة تحصر كل ادعاء بامتلاك ذاتي، وفي هذه الموضوعية وبها أتمكن من انتزاع الاعتراف بي.

هل يجب الذهاب أبعد من ذلك لنضيف إلى هذه الموضوعية «الصورية» لفكرة الإنسانية، الموضوعية «المادية» للأعمال الثقافية التي تعبّر عن هذه الإنسانية؟ إذا كان الاقتصادي يتوضعن في خيرات وأشكال الملكية، والسياسي في مؤسسات وفي كل أشكال السلطة، فإنسانية ما فوق ـ الاقتصادي وما فوق السياسي تعبّر عن نفسها في الآثار التي تشهد على هذا البحث عن الاعتراف؛ «الأعمال» الفنية والأدبية، وبشكل عام أعمال الفكر؛ بما تعكسه ليس فقط عن البيئة والعصر، بل بما تستكشفه من إمكانيات الإنسان، هي تلك «المواضيع» الحقيقية التي تظهر بعالميتها المتجسّدة، العالمية المجردة لفكرة الإنسانية.

وهكذا، فمن الملك إلى «السلطة» ومن السلطة إلى القيمة، يستمر نمو الموضوعية، فموضوعية الملك تلتصق أيضاً بموضوعية الأشياء، فبصفتها «متوفرة»، تصبح الخيرات الاقتصادية في العالم كأشياء، وموضوعية السلطة تغدو موضوعية العلاقة الإنسانية التي أصبحت موضوعية بتمأسسها[2] لكنها مرتبطة بالأشياء بواسطة القوة المادية على الإكراه، الذي يجسد قوة الطلب المعنوية، فالموضوعية الثقافية هي العلاقة نفسها ما بين الإنسان والإنسان والمتمثلة بفكرة

(2) تمأسسها: اتخاذها شكل المؤسسات.

الإنسانية؛ فقط الشواهد الثقافية تعطيها كثافة الأشياء بشكل نصب موجودة في العالم: لكن هذه الأشياء هي «أعمال». فهذه الموضوعية الصورية والمادية لفكرة الإنسان هي التي تُولد عاطفية على مقاسها: وتُولد دورة مشاعر الاحترام.

ما هي إذن لحظة الشعور باحترام الذات؟ إذا كان تحليلنا للموضوعية المناسبة صحيحاً، فاحترام ذاتي الذي أبحث عنه عن طريق احترام الآخر ليس من طبيعة مختلفة عن الاحترام الذي أبديه نحو الآخر؛ فإذا كانت الإنسانية هي التي أحترمها في الآخر وفي ذاتي، فإني أحترم ذاتي كـ أنت بالنسبة للآخر، أحترم ذاتي كشخص ثانٍ، وحب الذات ليس في هذه الحال، بنسيجه الأساسي متميزاً عن المحبة، مما يعني أن المشاعر القصدية، أحب نفسي كآخر؛ هذه الغيرية، المرتبطة بشعور التقييم، تصنع الفَرق بين احترام الذات والالتصاق بالحياة، كما ينبجس في المواقف الكارثية التي تضع حياتي على حافة خطر الموت. فالتعلق بالحياة، الأنانية «الحياتية» هي علاقة قصيرة مباشرة، بين ذاتي وذاتي، احترام الذات الأنانية الانفعالية (التيمية) هي علاقة غير مباشرة، متوسطة ما بين ذاتي وذاتي، مروراً بنظرة الآخر التقييمية. ولأن العلاقة بالذات هي علاقة بالآخر مستبطنة، فإن الرأي والمعتقد هما روحها، فالقيمة ليست منظورة ولا معلومة، بل معتقدة. أنا أعتقد أني أساوي قيمة بنظر الآخر الذي يتقبل وجودي، في هذا النطاق، هذا الآخر هو أنا. هذا الاعتقاد وهذا التصديق، هذه الثقة ـ بما أنا متأثر بها، تعطيني الشعور بقيمتي. هذه العاطفية التقييمية، هذا التقييم المؤثر، هو أعلى درجة يستطيع وعي الذات أن يصل إليها في التيموس.

إن تكوّن الشعور هذا انطلاقاً من الموضوع، يمكن بدوره أن يستخدم كمرشد في متاهة سيكولوجيا المشاعر التي تدور حول قيمة الأنا والتي تستشف فقط من خلال الكيفيات الرغبوية الأقل أو الأكثر تضليلاً، لكن احتراماً معيوشاً في اعتقاد ما، يمكن له وأكثر من أي شيء آخر، أن يكون مضلاً، فلأنه معتقد فإن قيمة الأنا يمكن أن تكون خدعة، تعللاً، ادعاءً، ويمكن أن تكون أيضاً متجاهلة، مرفوضة، ومستنكرة، وكذلك محتقرة، رخيصة، منحطة، مذلولة، وهي عندما تكون بحق أو بغير حق، متجاهلة، فإن عدم الاحترام يمكن أن يعوِّض باحترام للذات مبالغ فيه، أو باحتقار الآخر واحتقار قيمه: عدوانية، ثأر، حقد، انتقام، هي كلها ردود فعل على هذا التجاهل بحيث إني لا أفهمها سوى أنها بحث عن الاعتراف. ومسلسل الدلالات الانفعالية يمكن أن يُحاول انطلاقاً من نواة المعتقدات التي تدعم شعور القيمة الشخصية؛ فإلى تكوين المفهوم العاطفي نلجأ ضمنياً عندما نحاول أن نفهم الآخر أو نفهم أنفسنا: لأنه ليس الآخر وليس أنفسنا ما نفهمه، بل مضمون الاعتقاد، فكرة شعور القيمة الذي فيه يتكوّن الأنا والآخر.

إن إمكانية مرض الاحترام منقوشة في طبيعة الاحترام نفسه بما هو رأي: لا شيء أكثر هشاشة، لا شيء أسهل إيذاءاً من وجود هو تحت رحمة الاعتقاد؛ ونحن نفهم أن «الشعور بالنقص» أمكن استخدامه كخيط مرشد في تكوين العصاب. ومهما تكن أهمية الشعور بأسباب هذا العصاب، ينبغي القول بقوة إننا لا نفهم الصور المرضية لاحترام الذات إلاّ انطلاقاً من الصور غير المرضية وخصوصاً المكوّنة لها.

ينبغي القول أيضاً الشيء نفسه عن الانحرافات المحض أخلاقية لهذا الشعور، فكونه اعتقاداً يجعل انحرافه ممكناً: فما يعتقد هو مفترض؛ فتخمين الظنّ يمكن أن يصبح تخمين غرور. لكن موضوع الاحترام يسبق تفاهة المجد، من احترام الذات إلى وهم المجد، توجد كل المسافة التي تفصل إمكانية الشر عن حدوث الشر: مما يستوجب وجود إنسان أعمى كي يأتي الغرور ليعطل المصداقية، ولكي يتحول مطلب الاعتراف إلى هوى الشرف. هذا العمى يأتي من خارج، ليس منشِئاً بل مُضلاً. إذن ليس الحبّ المرضي للذات ـ بالمعنى الكانطي للمرض ـ هو الذي يعطي الحق للشعور؛ بل الشعور البدئي هو الذي يجعل المرضية ممكنة في كل ما للكلمة من معنى.

4 ـ الهشاشة العاطفية:

الهشاشة هي الاسم الذي يأخذه «اللاتناسب» في النسق العاطفي والذي نتابع تفسيره من خلال المعرفة، الفعل والشعور. الهشاشة هي التثاني الإنساني للشعور، ولقد بحثنا عن أول علامة على هذه الهشاشة في التفريق بين اللذة والسعادة اللتين تنهيان اللذة الحياتية واللذة العقلية، ولدينا في هذه المقاربة الأولى لفكرة الهشاشة العاطفية، دلالة على كيفية استمرار التفكر. إذا كانت επθνμια والـ ερωζ، أي إذا كانت الرغبة والإيروس يزدوجان بشكل أسلوبين في الإنجاز، ففي نموذج الانتهاء والإنجاز للمطالب «الانفعالية» (التيمية) الملك، السلطة، القيمة، يتوجب البحث الآن عن هذا التشتت بين اللذة والسعادة. هذه المطالب هل لها أسلوب خاص في الإنجاز؟ وكيف يعبّر هذا الأسلوب عن تثاني اللذة والسعادة؟

إن نمط الاكتمال للتيموس لـ θνμοζ هو الذي يجعل الوضع غير المستقر بين الحياتي والروحي ظاهراً، أين تنتهي فعلاً مطالب الامتلاك، السيطرة، والرأي؟

من الملاحظ أن الذات ليست واثقة أبداً؛ فالمطلب المثلث الذي تفتش فيه عن ذاتها لم ينجز أبداً؟ في الوقت الذي تكون فيه اللذة نوعاً من الراحة المؤقتة، كما أكد أرسطو بقوة، وأن السعادة هي الراحة التي تدوم، فإن التيموس Le θνμοζ هو القلق. ما دام «القلب» هو التيموس θνμοζ، فالقلب هو أساساً ما يكون قلقاً في ذاتي. متى أشبع؟ متى تصبح سلطتي ثابتة بما فيه الكفاية؟ متى أصبح مقدراً كفاية؟ معترفاً بي؟ أين هو «الاكتفاء» بين كل هذا؟ بين تناهي اللذة التي تسدل الستار على مشهد محدد لتقفل على الراحة بعد ذلك، وبين لاتناهي السعادة، فإن التيموس يسلِّل شيئاً غير مُعيَّن، ومعه تهديد يلتصق بسعيٍ لا غاية له.

كل الفعل الإنساني يحمل علامة هذا اللامحدد. فالتيموس Le θνμοζ يخلخل بنية الأعمال ذات المستوى الحياتي المتصفة بدورة الافتقاد أو التجنب، الألم، أو الوضع على السكة، الاكتمال، اللذة أو السعادة، فمعايير «الإشباع» التي وحدها تسمح بإعطائي معنى متشدد لفكرة الانتظام العاطفي لم يعد ممكناً إدارتها، «فالإشباع. يصبح ممكناً تحقيقه إذا استجيب لكل التوترات دون أي نقص. إن الفعل بما هو حاصل تحت عنوان المطالب الثلاثة الأساسية للكائن ـ الذات، هو بالمبدأ حركة دائمة، فالوصف التومائي والديكارتي لدورة الحد ـ الرغبة ـ اللذة لا يعود صالحاً، ولا يكفي إطالة هذه الدورة وإعطاؤها مدداً أخرى، بل يجب فتحها، فلا يعود أي فعل

قابلاً للإنجاز، وكل الأفعال تصبح ـ وللغرابة ـ توسطات.

ونرى من جديد، كم هو غير كاف، تعقيد الشيمة الدورية بما هو «شاف» و«صعب» و«عائق» لأن العائق هو أيضاً تغيّر طارئ على الأفعال ذات النهاية المتناهية؛ العائق يرتبط بواحدة من كيفيات العلاقة وسيلة ـ غاية، كيفية المدخل، والمدخل بخلاف الآلة التي هي كيفية أيضاً للعلاقة وسيلة ـ غاية، ويقدم التكافؤ المزدوج لما هو مرغوب فيه ولما هو يُخشى منه، لكن هذا الغموض لا يكفي لخلق وضع إنساني مختلف أساساً عن الوسط الحيواني؛ ففكرة هدف متناه تستمر بطبع علاقة العائق بالنهاية المتطلع إليها والتي يُسدّ عليها المدخل وبصورة أعم فالتوسطات «التقنية» تطيل مسارات الرغبة بحشر فواصل تحضيرية، لكن التوسطات التقنية ترجعنا أخيراً إلى غايات محددة.

إن جديد رغبات الملك، السلطة، والقيمة، هو أنها ذات أجل غير محدد، فرغبة الرغبة هي دون نهاية. إن وضعاً إنسانياً خاصّاً يُولد منذ أن تصبح رغبة ما مخترقة برغبة الرغبة هذه؛ في حين أن النجاح، الظفر، يبقيان جزئيين، بالنسبة للـ «مهام» التي تتقاطع على مضمون الرغبوية غير المشبعة؛ فنحن لدينا الحركة للذهاب إلى أبعد. ويحصل هذا الشيء الغريب نفسه كلما أصبحت وسائلنا أكثر دقة، وكلما أصبحت غاياتنا مراوغة بانشحانها بتطلعات ما بين ـ إنسانية؛ هذا التباين ما بين تقنية الوسائل ولاتعيين الغايات يساعد على هذا الشعور بانعدام الأمان الذي يجتاح أفعالنا ذات الأجل غير المعيّن. هذه الرغبوية المتبقية تغيّر حتى طابع اللذة والألم اللذين بحدودهما يصبحان مداخل لنشاط ارتدادي على الفشل وعلى

النجاح؛ كذلك الفعل الإنساني ينطلق ويتغذى من تلقاء نفسه منجذباً إلى الأمام بمطالب غير مشبعة.

ويأخذ الفعل أيضاً صفة Streben السعي، وبالنسبة للصلة الإنسانية Conatus الإنساني، فاللذة والألم لا يعودان سوى محطات؛ بينما الشعور بالعائق، الأمل والتخوف، الخجل والجرأة تصبح كلها مقيدة في خدمة الشعور النوعي للفعل غير المتعيّن: الشجاعة. الشجاعة التي هي ردّ فعل ثانوي على النجاح أو الفشل لأن الشجاعة هي الاسم الآخر للتيموس θνμοζ أو للقلب.

هشاشة الشعور التي تبدت لنا في البدء في استرخاء اللذة والسعادة، تلخصت في الحدّ الأوسط في لاتحديد التيموس θνμοζ بل يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك، التيموس θνμοζ ليس فقط «متموضعاً» بين الحياتي والروحي بل هو بالنسبة لهما «المزيج».

فالهشاشة العاطفية سوف تعبّر عن نفسها في التبادلات ما بين المطالب غير المحددة للذات من جهة، والتوترات الدورية، المتناهية، ذات المستوى الحياتي، ومن جهة أخرى بين هذه المطالب الانفعالية نفسها والرغبة بالسعادة، ففي هذه المركبات المتناضحة تمارس وساطة التيموس θνμοζ.

ولنتأمل أولاً الروابط ما بين الحياتي والإنساني: فكل ما يوجد فينا نستطيع أن نسميه بمعنى عام «غريزة» بسبب التسلسل من الحيوان إلى الإنسان، وهو معدَّل ومستحيل (متحول) ومرفوع إلى مستوى الإنسانية بالمطلب المثلث الذي يجعلنا بشراً. فحالة الجنسانية هي بهذا المنظار الأكثر بروزاً، فالجنسانية تصبح جنسانية إنسانية، بكونها مخترقة، مستأنفة، متحركة، بالمطلب الإنساني الخاص، لهذا نميّز

فيها دائماً بعض علائم الامتلاك، بعض ضبابية السيطرة وكذلك البحث عن الاعتراف المتبادل، حتى إن هذه العلاقة الضمنية للجنسانية الإنسانية هي التي أدخلت التساوق في علاقة هي بجذورها البيولوجية غير متساوقة جوهرياً، وأن رغبة الامتلاك والسيطرة تبدأ بالأنسنة، ولكن على حساب المساواة، فكل غنى الجنسانية هو هناك في هذه اللعبة المركبة من الحياتي والإنساني، والتي هي نفسها مشتتة، ينتج مما تقدم أن الإشباع الجنسي لم يعد مجرد إشباع جسدي، فعبر اللذة وفي ما هو أبعد من اللذة وأحياناً بالتضحية باللذة، يستمر الكائن الإنساني في إشباع المطالب التي تثقل «الغريزة»؛ فمن اللامحدد يدخل هكذا في داخله، بينما هو يتأنسن، ومن الدوري، تصبح الغريزة مفتوحة ودون نهاية، وكل أسطورة الدونجوان تبدأ من هنا.

بالمقابل، فإن هذا الاستئناف وهذه الطفرة للحياتي في الإنساني، لها ما يقابلها وهو معاودة شحن التيموس θvμoζ في البثميا L' επδvμια (بالرغبة)، هذا ما عرضه أفلاطون بقوله إن التيموس θvμoζ يقاتل بالرغبة. يبدو لي إمكان إعادة التفسير انطلاقاً من هذه الفكرة المستوحاة من أفلاطون، تأويل الفكرة الفرويدية لليبيدو. فالليبيدو وهو في آن επδvμια و θvμoζ رغبة وقلب، عندما يقول فرويد إن الليبيدو هو جنساني دون أن يكون تناسلياً بالمخصوص، فهو يضع لحسن الحظ كل بحثه الأنتروبولوجي في هذه الناحية الغامضة حيث يكون الاقتران إنزاء، وحيث رغبة الجنس الآخر هي رغبة الشبيه؛ فما أسماه فرويد «مبدأ اللذة» هو هذا المزيج بين الحياتي والإنساني، لكن مع تغليب الحياتي؛ فاختلاف الأدوار

الجنسية هو أساسي بالنسبة لليبيدو ولكن من خلال هذه الأدوار هناك الرغبة غير محدودة العاطفة تتابع حلمها الخاص؛ فهشاشة هذه المشاعر ترسخ في هذه العلاقة المزدوجة: الرغبة التناسلية تتسامى في الحنان إلى ما فوق الجنس، بينما الرغبة بالاعتراف بتجسدها في الحنان تأخذ لون الجنس. لهذا فإن الجنسانية لها موضع استثنائي في الأنتروبولوجيا؛ فهي محلّ الحنان، في آن معاً غريزة في العمق وإنسانية في العمق: فهي تحقق إلى أقصى حد الرغبة برغبة الآخر، فلا انفصام بين القلب والرغبة بين επδνμια و θνμοζ، أي بين التيموس والبثميا.

ولكن في الوقت نفسه الذي يتلقى فيه الـ θνμοζ القلب جاذبية الحياتي، يتلقى أيضاً جاذبية الروحي. وهكذا يرتسم «مزيج» جديد لا يكون فيه الاعتراف باللحمة العاطفية للأهواء الكبرى غير مشروع.

وليس من قبيل الصدفة إصدار أحكام مختلفة ومتناقضة على الأهواء؛ إذ يوجد أنماط من السلبيات؛ فكل شعور يكون فيه الأنا متأثراً هو تأمل، استناداً إلى هذه السلبية للعاطفة فإن الأبحاث القديمة عن الأهواء قد غطت تحت عنوانها كل المجال الذي نسميه هنا شعوراً، فلم نأخذ الهوى بهذا المعنى، بل احتفظنا بتسمية الهوى لطائفة من المشاعر لم يكن من الممكن الالتفات إليها لمجرد كونها مستمدة من المشاعر الحياتية، بتبلور الانفعال عموماً في أفق اللذة. فكان أن فكرنا بهذه التطورات التي تشكّل المسرحية الدرامية للوجود الإنساني بغيرة عطيل، وطموح راستنياك (بلزاك) Rastignac. من الواضح أنه ليست تعقيدات هذه «الأهواء» الأساسية هي التي سمّاها العرف حباً، كرهاً، رغبةً، أملاً، خشيةً، جرأةً، خجلاً؛ حيث

يسكنها قصد مُتعال، ولا يمكن أن ينطلق إلاً من جاذبية غير متناهية السعادة. فقط الموضوع القادر على تصوير كل السعادة يمكنه تصريف كمٍّ من الطاقة، ويرفع الإنسان إلى ما فوق قدراته العادية فيجعله قادراً على التضحية بلذته والعيش بألم. لكن لا يمكن الالتفات أيضاً إلى الأهواء العظمى، أعني بعظمة الهوى باللجوء سريعاً إلى مبدأ «الغباوة» و«الوهم»، الغرور الذي يصبح تعبيراً مباشراً عن مبدأ الشر. فمبدأ اللذة ومبدأ الوهم مجتمعان لا يصنعان الهوى: «لا شيء عظيم، يقول هيجل، أُنجز دون الأهواء، فتلك أخلاقية ميتة وغالباً ما تكون أخلاقية مخادعة ترتفع ضد الهوى لا لشيء إلاً لأنـــه هـــوى». (philosophie de L'esprit, rem.sun le p. 474) فالمغالاة تفترض العظمة؛ وعبودية الأهواء هي الكيفية الساقطة للحياة المفتتن بها «فمعاناة الانبهار»، الأسر والألم تصبح غير مفهومة إذا كان الاستلاب العاطفي غير متزامن مع عظمة بدئية، مع اندفاع، وحركة تعالٍ انطلاقاً منها يمكن أن يكون لها «أصنام» للسعادة. الهوى ـ العاطفة والهوى ـ الجهالة لا يأبهان لحركة تعالي «الأهواء» الكبرى. إذن يجب ربط الهوى برغبة السعادة وليس برغبة العيش، في الهوى يضع الإنسان كل طاقته، كل قلبه، لأن مسألة الرغبة تصبح كل شيء، بالنسبة له؛ هذا «الكل» هو علاقة الرغبة بالسعادة: العيش لا يريد كل شيء، فكلمة «كل» لا معنى لها بالنسبة للعيش، بل للروح. فالروح هي التي تريد «الكل» هي التي تفكر بـ «الكل» ولا تعرف الراحة إلاً في «الكل».

لكن الهوى لم يعد انتظاراً أعمى للسعادة، ولا مطلباً بالمعنى الكانطي. فأنا أرى في الهوى «المزيج» للرغبة اللامحدودة التي

أسميناها تيموس θνμοζ ورغبة السعادة. إذا كان الوله يريد «الكل» فهو يضع «كله» هذا في واحد من هذه الموضوعات التي رأيناها تنشأ بالتلازم مع أنا الامتلاك، السيطرة والتقييم؛ لهذا السبب أتكلم برضى كامل عن تشيم السعادة في الاندفاع وفي موضوعات التيموس θνμοζ، وأحد هذه الموضوعات الطارئة الذي يظهر في كل نوع من المباشرة العاطفية هو كل المرغوب فيه؛ فنكاد نقول إن لاتناهي السعادة يسقط في لاتعين القلق، رغبة الرغبة، التيموس نفسه θνμοζ، يقدم موضوعات مرجعيته كصورة، كرمز توضيحي للهدف، بدون موضوع السعادة. هنا يكون المنبع، هنا تسنح الفرصة لكل احتقار ولكل ضلالة. لكن هذا الاحتقار وهذه الضلالة يفترضان مسبقاً شيئاً أكثر أصالة أدعوه الشكل العاطفي للسعادة في الـ θνμοζ التيموس. هذا الشكل العاطفي للسعادة في التيموس θνμοζ هو الذي منه يستخرج الهوى كل قوته المنظمة وكل فعله الدينامي: فمن جهة يتلقى الهوى من الإيروس كل قوة تفانيه واستسلامه، ومن جهة أخرى يتلقى الهوى من التيموس θνμοζ كل قلقه. هذا الاستسلام وهذا القلق غير المعيّن هما سابقان على اللاتناهي السيّئ للجنون العاطفي ومتحدان لدرجة من العمق يفترضها مسبقاً هذا الجنون. فلحظة الاستسلام نعرفها: تبدأ من المشاركة في فكرة ما، في الـ «نحن»، حيث عرفنا جوهر الرغبة الروحية؛ فحياة عاطفية هي حياة متفانية، مكرسة لقضيتها، هذه «السلبية» هي أكثر أصالة من الأسر ومن المعاناة العاطفية، بهذه المعاناة «الأولى» يتمّ تطعيم كل تلك الكيفيات السلبية للهوى. من جهة أخرى، هذا الاستسلام الذي نتعرف فيه على عبقرية الإيروس، يتضافر مع الانهمام الخاص

للتيموس. أما المغروم فيضع كل إمكانية السعادة عنده في «المواضيع» حيث يكوّن لنفسه ذاتاً، هذا الحمل للكل على مواضيع دورة الملك، السلطة، القيمة، تشكّل ما ندعوه تشيم السعادة في موضوعات التيموس.

هذا التشيم الذي يمدد بشكل ما تشيم الخيال المتعالي في الشعور، هو الأصل الذي يفترضه كل هذيان عاطفي. فقط الكائن الذي يريد الكل والذي يشيمه بموضوعات الرغبة الإنسانية، يمكن أن يخطئ، أي يأخذ موضوعه كمطلق، وينسى الطابع الرمزي للرابطة، بين السعادة، وموضوع الرغبة: هذا النسيان، يجعل من الرمز صنماً؛ والحياة المشتهاة تصبح وجوداً عاطفياً. هذا النسيان، هذه الولادة للصنم، للاستعباد وللمعاناة العاطفية تبرز مع تأويل الأهواء التي نصنعها خارجاً، ولكن كان من الضروري إظهار نقطة التماس للأهواء في عاطفة أصلية تكون مكاناً للّاعصمة. فالتفاني القلق للمغروم هو كالبراءة الأساسية للعاطفي وفي الوقت نفسه الهشاشة الجوهرية التي منها انبثقت، إذ لا شيء ينطلق بشكل أفضل مما هو في علاقة المغروم بالعاطفي، فلا نفهم سوى أن بناءات اللاعصمة هي الأرضية القبلية للخطيئة.

الوظيفة العامة للشعور هي الوصل، فهو يصل ما تقطعه المعرفة؛ يصلني بالأشياء، بالكائنات، بالكينونة، بينما كل حركة الوضعنة تتجه لتجعلني في مواجهة العالم: فهي توحد القصدية التي تقذف بي خارج نفسي نحو العاطفة التي بها أشعر بوجودي، كما أنها تحيط دائماً بجوانب تثاني الذات والموضوع. لكن باستجوانها كل روابط الأنا بالعالم تثير انفصاماً جديداً بين الذات والذات.

فتجعل تثاني العقل والحساسية التي تجد في الموضوع نقطة الراحة أكثر بروزاً، فهي تجعل الأنا بين تطلعين عاطفيين أساسيين هما: تطلع الحياة العضوية التي تكتمل في الكمال الفوري للذة، وبين تطلع الحياة الروحية التي تطمح إلى الكلانية وكمال السعادة.

لاتناسب الشعور هذا يثير توسطاً جديداً، هو توسط التيموس θνμοζ، هذا التوسط يتناسب، في نسق الشعور، مع التوسط الصامت للخيال المتعالي في نسق المعرفة، لكن بينما الخيال المُتعالي يختزل كلّية بالتوليف القصدي بمشروع الموضوع المقابل لنا، فإن هذا التوسط ينعكس في داخله في مطلب عاطفي غير معيّن، حيث يشهد على هشاشة الكائن الإنساني. فيظهر عندئذ أن المشكل يكمن في النشوء البدئي للإنسان؛ فالموضوع هو توليف، والأنا مُشكل؛ والتثاني الإنساني يتخطى نفسه قصدياً في توليف الموضوع ويستجون ذاته عاطفياً في مشكل الذاتية. حتى لو كان صحيحاً أن المشكلات الحقيقة التي توجه التاريخ العاطفي هي في المعنى الخاص للكلمة، حوادث، وقائع تلاقي بين جهدنا، قدرتنا على الإثبات والقوى الطبيعية، والوسط العائلي، الاجتماعي والثقافي، يبقى أن كل هذه المشكلات الخارجية، لا يمكن استجوانها إذا لم تسبقها مشكلة كامنة من أنفسنا ولأنفسنا، لا تستغرقها ولا تمنحها علامة السريرية التي هي منذ البدء علامة سريريتها. ولا أية مشكلة بيننا وبين أية محكمة قادرة على منحنا شخصية مستعارة لا يمكن لها أن تندمج فينا إذا لم نكن نحن مسبقاً هذا اللاتناسب للبيوس واللوغوس Bios و λογοζ الذي فيه يعاني «قلبنا» التنافر البدئي.

خلاصة

مفهوم اللاعصمة

ماذا يعني القول إن الإنسان خطّاء؟ ما يعنيه هو أساساً هذا: إن إمكانية الشر المعنوي هي منقوشة في تكوين الإنسان. هذه الإجابة تستدعي توضيحين، يمكن أن نسأل بالنتيجة ضمن أية خطوط في هذا التكوين البدئي تكمن بالخصوص إمكانية الخطأ، ومن جهة أخرى يمكن أن نسأل عن طبيعة هذه الإمكانية نفسها. ولنتأمل تباعاً هذين الوجهين للمشكلة.

1 ـ المحدودية واللاعصمة:

يرى التقليد الفلسفي الذي بلغ أجلى مظاهره مع ليبنتز، أن محدودية المخلوقات هي فرصة الشر المعنوي؛ وكونها فرصة للشر المعنوي، فإن هذه المحدودية تستأهل حتى اسم الشر الميتافزيقي. وكل تحليلنا السابق يميل إلى تصحيح هذه القضية القديمة بمعنى دقيق: ففكرة المحدودية مأخوذة كما هي، غير كافية لمقاربة عتبة الشر المعنوي. وأية محدودية ليست إمكانية للخطأ، بل هي المحدودية النوعية التي تتضمن بالنسبة للحقيقة الإنسانية، عدم مطابقتها لذاتها. ولن يكون مفيداً أن نعرف المحدودية كمشاركة

بالعدم وباللاكينونة. ونحن نذكر أن ديكارت قبل أن يكشف النقاب عن علاقة الإرادة بالفاهمة، أعد أنطولوجية مختصرة للحقيقة الإنسانية ترتكز على فكرة الكينونة أو الكامل مع «فكرة ما سلبية عن العدم، أي ما هو أبعد ما يكون عن الكمال»، وهكذا كان بإمكانه القول: «أنا كالنقطة الوسط بين اللّٰه والعدم». ولكن كل توليف بين الوجود والعدم ليس فرصة للخطأ، لأن كل حقيقة لا تكون هي نفسها الكائن ككائن، هي معنى عام «وسط بين اللّٰه والعدم»، ونحن نفهم أن ديكارت استطاع الاكتفاء بهذه النبذة المختصرة. فهو لم يطرح أن يجعل من الواقع الإنساني أنطولوجية، بل فقط أراد استبعاد فرضية أن الإنسان موهوب قدرة إيجابية على الخطأ ترافع ضد الكمال الإلهي: فبالبرهنة على أن الإنسان مركب من الوجود والعدم، بات لا يترك مكاناً إلاّ لفكرة معيوبية الكينونة، وإحالة مظهر الامتناع إلى الاستعمال السيئ للإرادة، المظهر الذي يضاف إلى مجرد هذا العيب، فباتت أنطولوجية موجزة للخلق عامّة تكفي لتبرئة اللّٰه، وفلسفة الملكات تكفي لاتهام الإنسان، فمشروع ديكارت هنا هو تبريري، وليس له بأي حال أن يعيّن نمط أو درجة كونه خصوصية للإنسان. ولكن إذا شرعنا بوضع مثل هذه الأنطولوجية، فإن فكرة المحدودية، مأخوذة كما هي، لا يمكنها أن تحلل فكرة اللاعصمة: فما نحن بحاجة إليه هو تحليل مفهوم المحدودية الإنسانية التي ليست هي حالة خاصة لمحدودية شيء ما بعامة، كما بيّن كانط بخصوص مقولات النوعية، فلا يوجد شيء إضافي في فكرة المحدودية سوى توليف الوضعية ونفي شيء ما. في هذه الحالة تحضرنا الحاجة إلى مفهوم المحدودية الذي يكون مباشرة مفهوم المحدودية الإنسانية.

إن فكرة «اللاتناسب» تبدو أنها تلبي مطلب أنطولوجية مباشرة للحقيقة الإنسانية، تطور مقولاته الخاصة في مضمون وأنطولوجية صورية لشيء ما بالعموم. فمفهوم المحدودية بشكل عام ينتمي إلى مثل هذه الأنطولوجية الصورية، دون الانتقال من تعيين محدودية الشيء إلى محدودية الإنسان، بل يجب إضافة المقولات الخاصة بالحقيقة الإنسانية.

هذه المقولات الخاصة بالمحدودية الإنسانية يجب فصلها مباشرة عن العلاقة اللاتناسبية للتناهي باللاتناهي، فهذه العلاقة تشكّل «المكان» الأنطولوجي «بين» الوجود والعدم، أو إذا فضلنا «درجة الوجود»، «كمية الوجود»، للإنسان. هذه العلاقة هي التي تصنع من المحدودية الإنسانية مرادفاً للاعصمة.

ولنحاول فصل هذه المقولات الخاصة بالمحدودية الإنسانية، بالمباشرة بنوع من «الاستنتاج المتعالي» أي تبرير المفاهيم بقدرتها على أن تجعل من الممكن وجود مجال للموضوعية. وإذا استطعنا البرهنة على أن هذه المقولات هي شرط الإمكان لخطاب عن الإنسان، فإن هذه المقولات سوف تكون لها كل الشرعية التي يمكن أن تطلبها.

وهكذا ننهي مشروعنا بالتفكر الكلي بمؤثرية البؤس، بتوضيح شروط إمكان الخطاب عن الإنسان، والباقي، أسطورة الخليط وبلاغة البؤس يشتملان على فهم ضمني لنموذج «الرأي الصواب» لهذه المقولات؛ ففكرتا «الخليط» و«الوسيط» سمتا البلاغة العظيمة للوضع البشري، هما مقولتان وجوديتان، لكنهما محدستان بالنمط المؤثري، أن يستطيع التفكر إدراكهما كمقولات، فإن أفلاطون نفسه

قد أكد لنا ذلك عندما انتقل من أسطورة «الخليط» إلى فكرة μετοεν و«المزيج»؛ فاستمرار الاشتقاقية من مسألة بلاغة «الخليط» إلى فكرة ديالكتيكية «المزيج» تؤكد لنا أن نعمة اللغة ترافقنا في هذه المحاولة.

ونأخذ كدليل في اختزال مقولات اللاعصمة، الثالوث الكانطي لمقولات النوع: الواقع، السلب، المحدودية. لماذا نميّز هذا الثالوث على حساب مقولات الكمية، العلاقة والكيفية؟ لأن لا شيء خارج الاختزال المتعالي لا يتجاوز صراحة تفكراً محض ابستمولوجي ذا صلة بنشوء قبلي للموضوع الفيزيقي، ويقترب من فينومينولوجية متعالية، متمحورة في ظهور الموضوع عموماً. ما قاله كانط عن شيمات النوع يطرح من تلقاء نفسه الاستعمال الحر الذي نطرحه بصياغة المقولات المناسبة: «الواقع، كما يقول، يكون في المفهوم الخالص للفاهمة، وهذا ما يناسب الإحساس بشكل عام، وبالنتيجة، ما يعنيه المفهوم بذاته وجوداً Ein, Sein (في الزمان). السلب هو ما يمثله المفهوم لا وجود [Ein Nichtsein] (في الزمان) التعارض بين هذين الأمرين يجد حلّه في الفارق ما بين زمن مُدرَك كزمن مملوء أو فارغ». وهكذا تُولد شيمة درجة أو كمية الواقع، الذي لا يكون سوى «كمية شيء ما بما هو مالئ للزمان» (A143) دون الالتفات إلى الأورتوذوكسية الكانطية. سوف لن نبحث عن استنساخ هذا الثالوث في علم درجة «الإحساس»[1] بل ننقله بالأحرى إلى خطة أنتروبولوجيا فلسفية، كي ننسقن[2] الخطاب الممتد على طول هذا الكتاب.

(1) J. Vuillemin. Physique et metaphysique Kantiennes, Paris, 1955.

(2) نسقن: Systematier.

بالانتقال من بديهية الفيزياء، إلى أنتروبولوجيا فلسفية، فإن ثالوث الواقع، السلب والمحدودية، يمكن أن يعبّر عنه بالمصطلحات الثلاثة التالية: إثبات بدئي، فارق وجودي، توسط إنساني. فدراستنا تعبّر عن تقدم هذا الثالوث من خلال المعرفة، العقل والشعور؛ ورهان هذا الديالكتيك هو تأكيد ملموس أكثر فأكثر على الحد الثالث الذي يمثّل حقيقةً إنسانية الإنسان.

بدل أن نلخص هذا الديالكتيك المحسوس كما بسطناه، سوف نستخلص منه المفاهيم التأسيسية، كي نبيّن كيف نجعل من الممكن وضع أنتروبولوجيا جديدة بتسميتها فلسفية[3].

يبدو أولاً أن المفهوم الأول الرئيس لهكذا أنتروبولوجيا لا يكون ولا يمكن له أن يكون مفهوم التناهي. في هذا الديالكتيك، التناهي هو نتيجة وليس أصلاً. بهذا المعنى يجب إعطاء الحق لكانط عندما يضع أولاً فكرة كائن عاقل بصورة عامة، ثم يضيّق هذه الفكرة بفارق الحساسية، كي يُبرِز بعد ذلك فكرة العاقل المتناهي. لهذا السبب، ففي تحليلنا الخاص، أن خط الذروة هو الخط الذي يمر باللحظات الثلاث للإثبات البدئي، أي الفعل، الكلانية العملية أو فكرة السعادة، الإيروس، أو السعادة المحسوسة بالقلب.

من أولى هذه اللحظات حتى الثانية، ومن الثانية حتى الثالثة، فإن الإثبات البدئي يغتني ويستجون ذاته: فليس غير حدية الـ نعم تلازمها الـ «يكون» المقصودة أو فوق ـ المقصودة بالفعل. إنها

(3) Sur tout ceci, cf. Negativité et affirmation originaire, in aspects de la dialectique, desclee de bouwer, 1956.

«اللحظة المتعالية» للإثبات البدئي. هذه اللحظة ضرورية لكنها غير كافية، ضرورية كي تنقل إمكان الوجود من سجل «العيش» إلى سجل «الفكر»، وهي غير كافية للتأكيد أن هذا الفكر هو نحن. فنحن نثبت ذاتنا في ما بعد. في الفكرة العملية لكلانية نتوصل إليها بالفهم، فنشرع بها ولا ننجزها، كلانية أهداف كل البشر التي ينفصل فوقها انغلاق طبعنا.

هذا الانفتاح المبدئي، هذه الموصلية للفعل εροψον، «للعمل» أو لـ «مشروع» الإنسان كما هو، تؤسس الشخص بإعطائه أفق الإنسانية الذي لا يكون أنا ولا أنت بل مهمة معالجة الشخص في الأنا والأنت، كغاية وليس كوسيلة؛ فالشخص لا تحلّ رموزه مباشرة دون دليل فكرة الإنسان التي تعطي مهمة للشخص؛ بهذا المعنى تصبح الإنسانية المفهومة ككلانية لفعل الإيجاد، شرط إمكانية الشخص، ولكن إذا كانت فكرة الإنسانية قادرة على السير بنا من المتعالي إلى العملي، فهي لا تقول لنا إن إنسانية التفكر هذه، هي ما نكونه. فالإيروس، الحبّ هو الذي يبرر هذا التطلع، متأصلاً في عمل الإنسان، كسعادة مسبقة في وعي التوجّه والانتماء. فقط، الشعور، بقطبه اللامتناهي يؤكد لي أني قادر على «متابعة وجودي في» انفتاح الفكر والفعل، فالإثبات البدئي نحسه كفرح «الوجود في» هذا الذي يسمح لي بالتفكير والفعل، بينما العقل لا يصبح آخر. فأنا أكونه، وأنت تكونه، لأننا منه نكون.

لكن الإثبات البدئي لا يصبح إنساناً إلاّ باجتياز هذا النفي الوجودي الذي أسميناه منظوراً، طبعاً، شعوراً حيوياً. فمسألة أن الإنسان لا يمكن إدراكه إلاّ بالمشاركة «بفكرة ما سلبية عن العدم» كنا

قد عرفناها قبل ديكارت منذ أسطورة أفلاطون عن بنيا وبوروس Penia et Poros، الإنسان هو هذا النفي نفسه، فقد عرفناه أيضاً مع هيجل وسارتر، ولكن ما افتقدناه في هذه المسيرة المنتصرة للنفي، هو علاقته الحقيقية بقوة الإثبات التي تُنشئنا؛ فالـ «لأجل الذات» (le poursoi) عند الإنسان لا يجد حلاً له أبداً في معارضته في (en soi) «في ذات» الأشياء. فتعارض «لأجل الذات» المُعدِمة مع «في الذات» المُشيَّئة يترك المصطلحين أحدهما خارج الآخر، ويتجه نحو الديالكتيك بصورة أقل مما يتجه نحو انقسام بين «كائن» متركز و«عدم» ينسلخ وينعزل؛ فوصف «الأعمال المعدِمة» ـ من الغياب إلى الرفض، إلى الشك والقلق ـ يأخذ بعين الاعتبار تسويق الإنسان كَلا ـ شيء، لكن كينونة الشيء التي يُعدمها الإنسان ليست هي كل الكينونة، وحتى عندما يشكّل «في الذات» ماضي الخاص الميت، وكينونتي الصائرة. «وكائنيتي الكائنة» (Gewesen) المتحجرة بماهيتها (Wesen)، فذلك يكون أني أنتصب ضد الوجود الخارجي؛ وإذا كانت الفلسفة المعاصرة قد ضخمت عدمية القطع والعزل، فلجهلها بالإثبات البدئي، أو كما يقول سبينوزا بجعل الجهد المبذول للانوجاد، شبيهاً بالماهية الحالية التي هي قوة كاملة على الوضع (Ponere) وليس على النزع (Tolere). فذلك يكون من هذا الوجود الذي هو تساؤل في وجود الإنسان. الوجود هنا هو إثبات، نعم، فرح. هذا الوجود لا أرفضه كصائر وكميّت، فأنا هو وأنا منه.

من هذا الإثبات يكون النفي الوجودي نفياً، فلا نفيَ يكون التصاقاً بالكائن إلاً هذا، وهذا ليس تراجعاً معدماً خارج الكائنية، ولكنه إظهار للفعل في منظور ينفيه، ولكلانية الغايات في طبع ينفي

هذه الكلانية، وللحب في ارتباط بالعيش الذي ينفيه. وإذا تتبعنا مسار هذا النفي الوجودي من الخارج حتى الداخل، يبدو لنا هذا النفي أولاً كفارق بين الأنا والآخر، ثم كفارق بين الأنا والأنا، حتى يستجون في حزن المتناهي.

إن أكثر التفكر أوالية بالمنظور يمسك باختصار بكل مسيرة الفكر هذا، لأنني لا أتعرف على المنظور كمنظور إلاً مخترقاً بقصد الحقيقة؛ لكنني لا أتحقق من هذا الخرق إلاً بمعارضة منظورات أخرى بمنطوري أنا، فـ «كثرة» الوعيات ليست إذن كثرة حسابية، وغيرية الوعيات تكون بالنسبة إلى هويةٍ ووحدةٍ رئيسيتين تجعلان فهم اللغة ممكناً، كما تواصلية الثقافة واجتماع الأشخاص. بهذا لا يكون الآخر فقط هو الغير، بل شبهي؛ وبالعكس، إن هذه الوحدة الجوهرية لـ λοψοζ هي نسبية إلى فارق λεψειν، هذا الفارق يعني أن وحدة الإنسانية لا تتحقق في أية جهة خارج حركة التواصل. كذلك فلا الفَرق هو مطلق ـ كما لو أن كثرة الوعيات هي عددية خالصة وأن تعايشها ممكن، ولا وحدة الكائن الإنسان هي مطلقة، كما لو أن السببية وحدها، السببية المشوبة بالإرادة السيئة، تُولّد انقسام وحدة الوعيات. فالإنسان هو هذه الوحدة الجمعية والمجمعية التي فيها تكون وحدة المصير وفرق المقدرات يفهمان الواحد بالآخر.

باستجوانه ذاته، فإن الفارق بين الأنا والآخر، يصبح فارقاً بين الأنا والأنا، فلا يعود فارقاً بين مقدرات، بل في داخل المقدر الفردي، بين مطلبه وإمكانه الخاص. فالمطلب، بلغة كانط، هو الكلانية التي «يطلبها» العقل Verlangen؛ وهو باللغة الأرسطية،

السعادة التي «يسعى» إليها الإنسان εφιεδθι في عمله. فالمطلب هذا هو الذي يعبّر عنه بإمكان الطبع، ووعي الإمكان هذا هو أكثر التصاقاً بالإثبات البدئي مما هو عليه وعي الفَرق بيني وبين الآخر؛ وهذا الوعي يرتكز أيضاً على الشعور بأن حجم الواقع الذي أكونه يترك خارج الذات الإمكانيات الكبيرة للإنسانية التي يحققها الآخرون وليس أنا الذي أحققها؛ فالشعور بالفَرق يدع الغيرية خارج الأنا، والشعور بالإمكان يستجونه، ففيه ينقلب المطلب إلى ضده، فما سأكونه ينتفي في الشعور بأنه من الضروري أن أكون كذا، ولا حتى أن أكون وبأنه من الممكن أن أكون شخصاً آخر وأن لا أكون، هذا الشعور لا يمكن أن يتضح دون استحالة، لأن تخيل كوني آخر، يرتفع في مضمون الوجود المتعذر رده لهذا الجسد ولهذه الحياة التي تستبعد بالواقع كل الممكنات الأخرى، ولكن الواقع الخشن للانوجاد هكذا، هنا وبهذه اللحظة، عندما يقاس إلى مطلب الكلانية، يبدو وجوداً لم أصنعه أنا، ولم أطرحه، فالانوجاد يتكشف كونه انوجاداً فقط، معيوبية عدم الانوجاد الذاتي، والتخيل، الذي يشكّل إمكانية القدرة على اللاإنوجاد، هو ككاشف معيوبية الانوجاد الذاتي. فأنا لم أختر وجودي؛ الوجود هو وضع معطى: هذا ما تقوله اللغة في الرمز العقلي لعدمية الضرورة أو الإمكان، أُوجد هنا دون أن يكون ذلك ضرورياً، فكائن الممكن يفكّر وجوده في مقولات الكيفية يجب أن يتفكره كغير ضروري. وانعدام الضرورة هذا يظهر السلبية المغلقة في كل مشاعر الضعف، والتبعية، ومعيوبية البقاء والترنح الوجودي الذي ينبثق من التأمل في الولادة والموت. مما ينتج نوعاً من الاندماج بين هذا الترنح المكابد

ولغة الكيفية: أنا اللاضرورة الحية للإنوجاد.

هذه اللاضرورة الحية للانوجاد هي التي أعيشها في النمط العاطفي للحزن، «بحزن، يقول صاحب «الأخلاق» أدرك هوىً تمرّ عبره النفس نحو كمال أقل» خلا الحزن الذي يعبّر عن جهودي المتقطعة لكي أوجد، هناك أرضية للحزن يمكن أن نسميها حزن المتناهي. هذا الحزن يتغذى من كل التجارب البدائية التي تسجل السلب: فقدان، خسارة، خشية، أسف، خيبة، تشتت، وتعذر إعادة النظر في الأجل، واضح أن السلب مندمج في كل هذا وأنه من الممكن اعتبار تجربة التناهي هذه كجذر من جذور السلب(4) يجب القبول كحدث بدائي أن بعض المشاعر مولعة بالسلب في الخطاب، لأنها سلبية، فاللغة السلبية، كما هي مكوّنة في كرة الموضوعية، خصوصاً في عملية الفصل، التمييز، التي تفصل بين الشيء نفسه والآخر، تتقدم لتلفظ نبرتها المعيوشة؛ والحاجة تعبّر عن نفسها في «لا أملك» والتأسف في «لم. . يعد» الرغبة الملحة في «ليس. . بعد» لكن السلب المتكلم عنه لا يناسب هذه التأثرات إذا لم تُبدي السلبية المكتوبة في أسفل كل خطاب، والذي نلخصه بعد سبينوزا في الكلمة المعبّرة حزن. هذا التناقض الوجودي الذي يصيب الجهد الذي تبذله النفس للاستمرار في كينونتها يمكن أن يعبّر عنه بعاطفة

---

(4) أنا لا أقول إن سلب التناهي هو الأصل الوحيد للسلب. فيجب بلا شك الإقلاع عن توحيد أصل السلب. فالغيرية، كما كان أفلاطون أول من أنشأها، هي مرتبطة بعملية «التمييز» والتي تنتمي إلى الفكر التوضيعي: فتكوين الشيء المدرك الفردانية الحية، للنفسية الفردة يفترض التمييز بين شيء وشيء آخر، التمييز الموضوعي هو أصل أكثر بدائية من السلب، من المؤثرات التي تؤلف حزن المتناهي. وسوف نعود إليها في الكتاب الثالث.

بدائية؛ فالعذاب في كل إشكاله يمجد هذه اللحظة السلبية المتضمنة في تأثرات مختلفة، وبالعذاب ينفصل الوعي، يتركز ويحس أنه متجاهل.

إذا كان ذلك هو ديالكتيك الإثبات البدئي والفارق الوجودي، يصبح مفهوماً أن «المحدودية» ـ المقولة الثالثة للنوع عند كانط ـ تصبح مباشرة، مرادفاً للهشاشة الإنسانية. هذه المحدودية هي الإنسان نفسه. أنا لا أفكر مباشرة بالإنسان، بل أفكر فيه تركيباً، كـ «مزيج» من الإثبات البدئي والسلب الوجودي. الإنسان هو فرحه الـ نعم في حزن المتناهي.

هذا «المزيج» يبدو لنا كالظهور التدريجي للصدع الذي يصنع من الإنسان وسيطاً للواقع خارج ذاته، توسطاً هشاً لذاته.

إن توليف الموضوع هو توليف صامت بين القول والظهور، ولكن في داخل الشيء، وفي الموضوع؛ إذا كان هذا التوليف يصح تسميته وعياً، فهو ليس وعياً للذات؛ فالخيال المتعالي الذي يجعله ممكناً يبقى فناً مخبوءاً في أعماق الطبيعة. إن توليف الشخص يعطي للمزيج مفهوماً عملياً وليس نظرياً، لكن هذا المزيج يبقى مهمة غير منجزة، فالتوسطية تبحث عن نفسها من خلال توسطات عديدة وضعها أرسطو في L'Ethique à Nicomaque (الأخلاق إلى نيقوماخوس) والتي هي أقل من أن تكون نقطة الوسط في الفضيلة بالنسبة للطريق الصعب للتوفيق العملي الذي يتقدم بين اللجج المتعارضة، والمتمثلة بمختلف أشكال الفعل المتفرقة؛ حتى إن الإنسان يسقط خارج ذاته هذه التوسطات، يسقطها في أعمال ـ أعمال الحرفي، أعمال الفنان، أعمال المشرع والمربي؛ هذه

النصب، هذه المؤسسات تطيل توليف الشيء، الشيء المفهوم في وحدة القول والرؤية؛ فالعمل ينجز في وحدة المعنى والمادة، القيمة والعمل، والإنسان سواء كان حرفياً، فناناً، مشرِّعاً أو مربياً هو بالنسبة لنفسه مجسَّد، لأن الفكرة هي بذاتها مجسّدة، خاصة لأن العمل الفني يطول أمده لأن الفكرة التي يجسِّدها أنقذت من النسيان بواسطة العناصر الصلبة في الكون. لكن نظام التناهي العزيز على غوتيه، لا يجري توليف المطلب والإمكان إلاّ في مواجهة جديدة للإنسان الذي يكون هو ذاته العمل. ففي ذاته ولأجل ذاته يبقى الإنسان ممزقاً.

هذا التمزق الداخلي، هذا اللاتطابق للذات مع الذات هو ما يظهره الشعور. الشعور هو المشكلة، ويُظهر الإنسان كمشكلة أصلية، فهو يُظهر أن التوسطية أو المحدودية هي فقط قصدية، تطلع إلى شيء أو إلى عمل، فيتألم منها لكن هذا التباين الذي يعيشه الإنسان ويتألم له لا يوصل إلى حقيقة الخطاب إلاّ في نهاية ديالكتيك ملموس يظهر التوليف الهشّ للإنسان كمستقبل معارضة: معارضة الإثبات البدئي والفارق الوجودي.

2 ـ اللاعصمة وإمكانية الخطأ:

إذا كان إمكان الخطأ يكمن في هشاشة الوساطة التي يجريها الإنسان في الموضوع، في فكرته عن الإنسان وفي قلبه، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو في أي معنى تكون هذه الهشاشة قدرة على الخطأ. وما هي هذه القدرة؟

فالضعف يجعل الشر ممكناً بمعانٍ عدة يمكن تصنيفها في نسق

متصاعد من التعقيدات، بدءاً بالفرصة السانحة وصولاً إلى الأصل ومن الأصل إلى المقدرة؛ بالمعنى الأول نقول إن المحدودية النوعية للإنسان تجعل الشر ممكناً فقط، ونعني عندئذ باللاعصمة الفرصة، نقطة المقاومة الأضعف على المقاومة حيث يستطيع الشر الدخول إلى الإنسان، عندها تبدو التوسطية الهشة وكأنها مجرد مساحة لظهور الشر. الإنسان كمركز للواقع، الإنسان كجامع أقصى أضداد الواقع، الإنسان هذا العالم الصغير، هو أيضاً المفصل الضعيف للواقع. لكن بين هذه الإمكانية وواقع الشر توجد مسافة، قفزة، وذلك هو سرّ الخطأ. في لغة المدرسين التي هي أيضاً لغة ديكارت، لا يوجد عبور مستمر من المعيوبية إلى «الحرمان». في لغة المقالة لكانط، لإدخال مفهوم العظمة السلبية إلى الفلسفة، الشر هو «لا شيء الحرمان» الذي يتضمن معارضة واقعية، نفوراً فعلياً، لا تستطيع فكرة الهشاشة أخذها بالحسبان.

هذه المسافة بين الإمكانية والواقع، تنعكس في مسافة مشابهة بين الوصف الأنتروبولوجي البسيط للاعصمة وبين الأخلاق، الأولى من ناحية الشر والثانية تلقى المعارضة الواقعية بين الخير والشر. الافتراض الأساسي المسبق لكل أخلاق هو بالنهاية في وجود شرخ: بين ما له قيمة وما ليس له قيمة؛ والإنسان قادر على الأمرين: الصواب والخطأ، الخير والشر، الحسن والقبيح؛ فالموضوعية نفسها، التي كانت في المنظور المتعالي مجرد وحدة المفهوم والحضور، تصبح في المنظور الأخلاقي مهمة يمكن إنجازها أو لا، والموضوعية التي هي توليف بامتياز تفترق؛ بما هي قيمة للحقيقة، بين ما له قيمة وما ليس له قيمة. الشيء نفسه بالنسبة للفعل؛ لقد

رأينا أن الإنسان هو في مصيره توسط بين مطلب السعادة واحتمال الطبع والموت، ولكن بالنسبة للأخلاق هذه التوسطية هي مهمة إنضاج التوسطات وكما يقول أرسطو بين أطراف سيئة. الذوق نفسه في النسق الجمالي لا يفترض ذوقاً سيئاً يقابله، بالرغم من إمكان تكوين فكرة الذوق على طريقة La critique du jugement نقد ملكة الحكم، دون الرجوع إلى هذا الضد، بمجرد النظر إلى الحركة الحرة للتمثيلات و«اللذة دون تصوّر». كذلك فإن الأخلاق منظوراً إليها بالمعنى العريض للكلمة، والتي تغطي كل مجال المعيارية تفترض مسبقاً ودائماً إنساناً افتقد توليف الموضوع، توليف الإنسانية في ذاته وتوليفه الخاص للتناهي واللاتناهي، لهذا فإن الأخلاق تحاول طرح مسألة «تربية» الإنسان بواسطة منهجية علمية، تنشئة أخلاقية، تثقيف الذوق، وما تعنيه «التربية» هو جرُّه خارج المجال الذي فيه أفتُقد ما هو جوهري، كذلك فإن الفلسفة المفهومة كأخلاق تفترض قبلياً ليس فقط القطبية المجردة لما له قيمة وما ليس له قيمة، بل إنساناً متعيّناً افتقد الهدف، ذلك هو الإنسان الذي وجدته الفلسفة في بداية مسيرتها: فالإنسان الذي اصطحبه بارميندس في رحلته خارج أبواب النهار والليل، هو ذلك الذي سحبه أفلاطون من الكهف على طريق منحدر الشمس، ذلك الذي انتزعه ديكارت من التعصب وحتى من الحقيقة بطريق الشك المتصاعد، هو الإنسان كما تناولته الفلسفة في بداية مسيرتها، ضال وضائع، ناسياً أصله.

فاللغز منذ ذلك الوقت هو «القفزة» ذاتها انطلاقاً من كونه خطاء إلى كونه ساقطاً، فتفكرنا الأنتروبولوجي يبقى دون هذه القفزة، لكن الأخلاق تصل متأخرة؛ ولكي نفاجئها، يجب الانطلاق بجهد

جديد، يجب إدخال تفكر من نموذج جديد، يتناول الاعتراف كما يفعل الوعي ورموز الشر التي من خلالها يعبّر، عن هذا الاعتراف. إن الفجوة المنهجية بين فينومينولوجيا اللاعصمة ورمزية الشر ليست سوى التعبير عن فجوة داخل الإنسان نفسه بين اللاعصمة والخطأ، فرمزية الشر تستفيد من انعطاف كبير يصبح في نهايته من الممكن معاودة الخطاب المنقطع واستعادة تعليم الرمزية هذه في أنتروبولوجيا فلسفية حقاً. بهذا المعنى الأول إذن، ليست اللاعصمة سوى إمكانية الشر: فهي تعني مكان وتركيبة الواقع الذي في مقاومته الضعيفة يقدم «مكاناً» للشر.

لكن بهذا المعنى الأول، فإن إمكانية الشر وواقع الشر يبقيان الواحد خارج الآخر. في هذه الحال، فإن «القفزة» نفسها و«وضع» الشر نفسه يمكن أن يفهما انطلاقاً من اللاعصمة. بالمعنى الثاني لكلمة ممكن، نقول إن لاتناسب الإنسان هو إمكانية الشر: بمعنى أن كل انحراف للإنسان يبقى في خط كماله، وحيث كل عزل يرجع إلى نشوء الإنسان، وحيث كل تحلل يتأسس على «توليد للوجود» على Υενσιζ ξιζ οφσια. إذا تكلمنا مثل فيليب عند أفلاطون، فالإنسان لا يمكنه أن يخترع سوى الفوضى والشرور الإنسانية، كذلك لأن الكلام هو قدرة، فشرور الثرثرة والكذب والخداع والمرح الكاذب تصبح جميعها ممكنة، وأنا لا أتمثل الصوفي إلاّ كمثال للفيلسوف قال عنه أفلاطون «صانع الصور». فبعل لا يمكن أن يكون إلاّ صنماً ليهوا، فالأصل هو إذن الأصلي، السيد، النموذج الذي، انطلاقاً منه أستطيع توليد كل الشرور، بنوع من التكون المشوّه (بمعنى أن المرضانية تتكلم عن اضطرابات أكثر أو أقل أو على الهامش)

فالإنسان لا يمكن أن يكون سيئاً إلاً بحسب خطوط القوة والضعف لوظائفه ومصيره.

ونعترض، دون شك بأسلوب النقد البرغسوني للممكن، بالقول إن الشر غير ممكن إلاً لأنه واقعي، وأن مفهوم اللاعصمة يشير فقط إلى الصدمة بإرجاع الاعتراف بالشر الموجود إلى وصف المحدودية الإنسانية، هذا صحيح، فالخطأ هو الذي يقطع خلفه إمكانيته الخاصة ويلقيها كظلّ له على المحدودية الأصلية للإنسان فيظهرها قابلة للخطأ؛ لا يمكن رفض مسألة أنه فقط ومن خلال الوضع الحالي السيئ لقلب الإنسان يمكننا تمييز حالة أكثر تأصلاً من كل خبث: فمن خلال الكره والصراع يمكننا ملاحظة البنية ما بين الذاتية للاحترام الذي يشكّل فارق الوعيات، ومن خلال سوء الفهم والكذب يكشف البنية الأصلية للكلام وتماثل وغيرية الوعيات؛ والشيء نفسه، بالنسبة للمطلب الثلاثي للملك، السلطة والقيمة، الملاحظة من خلال البخل، الطغيان والمجد الفارغ. باختصار، ودائماً من «خلال» الساقط يتبدى الأصلي. ولكن ما معنى «من خلال»؟ إن تبدّي الأصل من خلال الساقط يعني أن البخل، الطغيان، المجد الفارغ، وهي المعاني الأولى في نسق الاكتشاف، تعني من تلقاء نفسها، الملك، السلطة والقيمة كأوليات في نسق الوجود؛ وهذه «الأهواء» بإظهارها «المطالب» حيث تتجذر، تتلقى منها بالمقابل ما نستطيع تسميته مؤشراً لها على السقوط، كذلك فإن شر الخطأ يحيلنا قصدياً إلى الأصل، ولكن بالمقابل فإن هذا الإرجاع إلى الأصل ينشئ الشر كخطأ، أي كمسافة، كانحراف. أنا لا أستطيع التفكر بالشر كشر إلاً «انطلاقاً» مما ينتج عن هذا

السقوط. وعبارة «من خلال» هي المقابل لـ «انطلاقاً من»؛ فهذا الـ «انطلاقاً من» هو ما يسمح بالقول إن اللاعصمة هي شرط الشر، رغم أن الشر هو كاشف للاعصمة.

هل من المستطاع إذن عزل تمثيل الأصل عن وصف الشر الذي من خلاله كان الأصل ملاحظاً؟ نعم، لكن فقط بنمط متخيل، فتخيل البراءة ليس شيئاً سوى تمثيل حياة إنسانية تحقق كل إمكاناتها الأساسية دون أي فارق بين مصيرها البدئي ومظهرها التاريخي. فالبراءة تصبح اللاعصمة دون الخطأ، وهذه اللاعصمة ليست سوى هشاشة، ضعف، ولكنها ليست أبداً السقوط. لا يهم ما إذا لم يكن بمقدوري تمثّل البراءة إلاّ عن طريق الأسطورة، كحالة متحققة «خارجاً» و«سابقاً»، في أمكنة وأوقات ليس لها مكان في جغرافيا الإنسان العاقل وتاريخه. فأساس أسطورة البراءة، هو أن يُعطى رمز للأصل الذي يظهر في السقوط وإدانة السقوط، فبراءتي هي نشوئي البدئي، ملقى في تاريخ وهمي. هذا التخيل ليس فيه ما يعيب الفلسفة، فالتخيل هو نمط لا بدّ منه للبحث في الممكن، ونستطيع القول بأسلوب هوسرل التفكري، إن البراءة هي التغيير الخيالي الذي يظهر جوهر الشيء، بإظهاره بكيفية وجودية أخرى؛ بينما اللاعصمة تبدو كإمكانية خالصة، دون حالة السقوط التي من خلالها تبدو عادية. من هنا، فإن القول بأن الإنسان خبيث جداً لدرجة أننا لم نعد نعرف ما يمكن أن تكون عليه طيبته، يعني أننا لا نقول شيئاً البتة، لأنه إذا كنت لا أفهم «الطيب» فأنا لا أفهم أبداً «الخبيث»؛ فينبغي فهم الاثنين معاً وكانطباع عال بالمصير البدئي «للطيبة» ومظهرها التاريخي في الخبث، مع كون الخبث متأصلاً فالطيبة هي أكثر تأصلاً

أيضاً. لهذا نرى أسطورة السقوط ليست ممكنة إلاّ في إطار أسطورة الخلق والبراءة. إذا فهمنا ذلك، لا نعود نتساءل عما إذا كانت «صورة اللّه» معرضة للفقدان، كما لو أنه إذا صار الإنسان شريراً، فسوف يتوقف الإنسان عن كونه إنساناً، وما كنا لنتهم روسو بالميوعة، عندما بشّر، بعناد، بالطيبة الطبيعية للإنسان وبانحرافه التاريخي والثقافي.

لكن مفهوم اللاعصمة يتضمن إمكانية الشر بمعنى أكثر إيجابية: «فاللاتناسب» عند الإنسان هو القدرة على الخطأ، بمعنى أنه يجعل الإنسان قادراً على ارتكاب الخطأ. كما يقول ديكارت: «إذا اعتبرت نفسي كمشارك بمعنى ما في العدم وباللاكينونة، أي بما أني لست أنا نفسي الكائن الأعظم، أجدني معرضاً إلى ما لا نهاية له من الإخفاقات لدرجة أني لا اندهش إذا أخطأت (التأمل الرابع). أجدني معرضاً لـ... ما معنى ذلك؟ ألا يجب التأكيد في الوقت نفسه أن «القفزة» و«وضع الشر، هما العبور، الانتقال» من اللاعصمة إلى الخطأ؟

كما سنرى، فإن أساطير السقوط التي أبرزت طابع القطيعة والوضع الوعر للشر، تتحدث في الوقت نفسه عن الانزلاق الحاذق والانثناء الغامض من البراءة إلى الشر كما لو لم أكن أستطيع تمثّل الشر كمتفجر لتوه دون التفكر فيه في الوقت نفسه المتداخل والمتقدم في الزمن، فيطرح نفسه وينطلق. بالطبع، فانطلاقاً من الشر كوضع يتكشف الجانب المناقض للشر كإمعان في الضعف، لكن حركة الضعف هذه التي تستسلم والمشار إليها في الأسطورة التوراتية بصورة حواء، ممتدة إلى الفعل الذي منه يصل الشر، يوجد ما يشبه

الترنح الذي يقودنا من الضعف إلى الإغراء، ومن الإغراء إلى السقوط، كذلك فإن الشر في اللحظة التي «أعترف» فيها بأني أضعه، يبدو أنه يولد من المحدودية نفسها للإنسان بالتحول المستمر للترنح. هذا التحول من البراءة إلى الخطأ والمكتشف في وضعية الشر نفسه هو الذي يعطي لمفهوم اللاعصمة كل غموضه العميق، فالهشاشة ليست فقط «المكان» نقطة التصاق الشر، وليست فقط «الأصل» الذي منه يسقط الإنسان، بل هي «قدرة» الشر. القول بأن الإنسان خطّاء، يعني أن المحدودية الخاصّة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه، هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر. ومع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلاً لأنه يتموضع. هذه المفارقة الأخيرة ستكون في قلب رمزية الشر.

ملحق

الشر: تحدّ للفلسفة واللاهوت

تواجه الفلسفة واللاهوت الشر كتحدٍّ لا مثيل له، وهذا ما يعترف به كبار المفكرين إلى أي مذهب انتموا، وأحياناً بكثير من التحسر، لكن المهم ليس هذا الاعتراف، لكن الكيفية التي يتلقى بها هذا التحدي، بل هذا الفشل: كدعوة للتفكير بشكل أقل أو أكثر، أي بطريقة مختلفة.

فما يطرحه المشكل هو نمط التفكر الخاضع لمطلب التماسك المنطقي، أي في الوقت نفسه عدم التناقض والكلينة المنسقنة، هذا النمط من التفكير هو الذي يهيمن في رسائل التيوديسة Théodicée، (العدل الإلهي) بالمعنى التقني للمصطلح، الذي مهما تنوعت الأجوبة، فإنها تتفق على تحديد المسألة في الحدود المتجاورة مثل، كيف يمكن التأكيد معاً، وبدون تناقض، على القضايا التالية: اللَّه هو مطلق القدرة، اللَّه مطلق الخير، ومع ذلك فإن الشر موجود. تبدو التيوديسة هكذا كمعركة إلى جانب التماسك، في الجواب على الاعتراض الذي بموجبه اثنتان فقط من هذه القضايا تبدوان متناسبتين دون الثالثة. ما سبق افتراضه بطريقة طرح المسألة ليس موضع مناقشة، أي شكل القضية نفسها التي طرحت فيها حدود القضية،

وقاعدة التماسك التي يفترض بموجبها أن تكون النتيجة مرضية.

من جهة أخرى، دون الأخذ بعين الاعتبار ما إذا كانت هذه القضايا تعبّر عن حالة الفكر الأنطولوجي اللاهوتي، التي لا يمكن التوصل إليها في مرحلة متقدمة من التأمل شرط المزج بين لغة الاعتراف الديني والخطاب عن أصل الأشياء الجذري، في زمن الميتافيزيقيا قبل الكانطية، كما تبرهن تماماً التيوديسة Théodicée الخاصة بليبنتز. ولا يأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن مهمة التفكير بالإيجاب، التفكير باللّه والتفكير بالشر أمام اللّه ـ لا يمكن أن تستنفد بتفكراتنا المتلائمة مع اللاتناقض وميلنا إلى الكلينة المنسقنة Totalisation Systématique.

كي نبرهن على الطابع المحدود والنسبي لطرح المسألة في الإطار البرهاني للتيوديسة Théodicée، ينبغي بدءاً ملاحظة حجم واتساع وتعقيد المسألة مع منابع فينومينولوجيا تجربة الشر، وتميّز مستويات الخطاب التي تمّ بلوغها بالتأمل بأصل وجود الشر وعلّته، وذلك لربط عمل التفكير المحفز بلغز الشر، بأجوبة ذات علاقة بالفعل وبالشعور.

تجربة الشر بين التأنيب والندب:

إن ما يصنع لغز الشر، هو أننا نضع تحت مصطلح واحد، على الأقل في التقليد الغربي اليهودي المسيحي، ظواهر مشتتة، في مقاربة أولى للخطيئة، التألم والموت. بل يمكن القول أيضاً إنه في الوقت الذي يكون فيه التألم مأخوذاً كحد مرجعي تكون مسألة الشر متميّزة عن مسألة الخطيئة والإثم. فقبل القول إن الدين، في ظاهرة

الشر المرتكب وفي ظاهرة الشر المتألم منه، يصوب باتجاه العمق اللغزي المشترك، يجب التأكيد على تشتت المبدأ.

في تشدد المصطلح، فإن الشر المعنوي، الخطيئة باللغة الدينية، يعني ذلك الذي يجعل من الفعل الإنساني موضوعاً لتحميل التبعة، موضوعاً للاتهام وللتأنيب. إن تحميل التبعة يتضمن تحميل الفاعل المسؤول فعلاً من شأنه أن يكون ذا قيمة معنوية. أما الاتهام فيطبع الفعل بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معيّنة. ويعين التأنيب حكم الإدانة الذي بفعله يكون الفاعل معلناً كمذنب ويستحق العقاب. هنا يكون الشر المعنوي متداخلاً مع التألم، بحيث يصبح العقاب معه إيلاماً مفروضاً.

عند الأخذ أيضاً بمعناه المتشدد، فإن التألم يتميّز عن الخطيئة بخطوط مغايرة. ففي الوقت الذي يركز فيه تحميل التبعة الشر على فاعل مسؤول، فإن التألم يبرز طابعه الأساس كمتلقّى: فنحن لم نتسببه لكنه يصيبنا. من هنا، التنوع المفاجئ للأسباب: عدائية الطبيعة المادية، أمراض وعلل الجسد والروح والأسى المسبب بموت الأعزاء علينا، المنظور المخيف للموت، الشعور باللاجدارة الشخصية إلخ... بعكس الاتهام الذي يكشف انحرافاً معنوياً، فالتألم يتصف كضد محض للذة، كلالذة، أي كنقص في وحدتنا الجسدية، النفسية والروحية. وأخيراً فإن التألم يضع الندب مقابل التأنيب، لأنه إذا كان الخطأ يصنع من الإنسان مذنباً، فإن التألم يجعله ضحية: هذا ما يطلبه الندب.

بناءً عليه، وبرغم هذه القطبية المحتومة، فإلام تدعو الفلسفة واللاهوت للتفكير بالشر كجذر مشترك للخطيئة والتألم؟ أولاً إلى

هذا التشابك الفظيع بين هاتين الظاهرتين. فمن جهة العقاب هو تألم مادي ومعنوي مُضاف إلى الشر المعنوي، سواء كان قصاصاً جسدياً، حرماناً من الحرية، خجلاً أو تأنيب ضمير، لهذا فإننا نسمي التأثيم عقوبة، وهو حد يلزم الشرح بين الشرّ المرتكب والشر المتلقى. ومن جهة أخرى، هناك سبب رئيسي للتألم وهو العنف الممارس على الإنسان بواسطة الإنسان، في الحقيقة، إن فعل الشر هو دائماً، بعنوان مباشر أو غير مباشر، فعل أذى للآخر، أي جعله يتألم، وفي بنيته العلائقية، الحوارية، فإن الشر المرتكب من قبل أحدهم يجد رداً عليه في الشر المتلقى من الآخر. في نقطة التقاطع الكبرى هذه، فإن صرخة الندب هي الأعلى صوتاً عندما يشعر الإنسان بأنه ضحية لمكر الإنسان. وهذا ما تشهد عليه مزامير داود وتحليلات ماركس عن الاستلاب الناتج عن اختزال الإنسان بجعله سلعة.

هكذا نكون انتقلنا درجة باتجاه السر الوحيد للوجدانية، بشعور مسبق، فإن الخطيئة، التألم والموت تعبّر جميعها بكيفيات مختلفة عن الواقع الإنساني في وحدته العميقة، مع ذلك، نصل هنا إلى النقطة حيث تكون فينومينولوجيا الشر مرتبطة بتأويلية الرموز والخرافات إلى تقدم الواسطة اللغوية لتجربة غامضة وخرساء. من جهة الشر المعنوي أولاً، فإن تجريم فاعل مسؤول يعزل الناحية الأكثر إضاءة في تجربة الإثم عن خلفيته المظلمة. وهذا ما يظهر في عمقه الشعور بالوقوع تحت سحر القوى العليا، والتي لم تجد الخرافة مشقة في إظهارها كشياطين. هكذا، فإن الخرافة لم تفعل أكثر من التعبير عن الشعور بالانتماء إلى تاريخ الشر المتربص لكل

أحد. النتيجة الأكثر بروزاً لتجربة السلبية الغريبة هذه في قلب شر الفعل هذا، هي أن الإنسان يشعر بأنه ضحية مع كونه مذنباً. هذا الإمحاء للحدود بين المذهب والضحية يمكن ملاحظته انطلاقاً من القطب الآخر، بسبب أن العقاب هو تألم مستحق، فمن يدري إذا ما كان التألم، بكيفية أو بأخرى، هو العقاب على خطأ شخصي أو جماعي، معلوم أو غير معلوم؟

هذا التساؤل الذي تحققه حتى في مجتمعاتنا المعلمنة تجربة الحداد، التي سوف نتكلم عنها لاحقاً، يتلقى دعماً من الإيمان بالشيطان المقابل والذي يجعل من التألم والخطيئة التعبير عن القوى الشريرة نفسها. تلك هي الخلفية المظلمة، والتي لم يكشف سرها أبداً، والتي تجعل من الشر لغزاً وحيداً.

مستويات الخطاب في تأمل الشر:

من غير الممكن الالتفات إلى التيوديسة Théodicée باللاتناقض وبالكلينة المنسقنة، دون اجتياز مستويات عدّة من الخطاب الذي تستخلص منه عقلانية متنامية.

مستوى الأسطورة:

فالأسطورة هي بالتأكيد التحول الكبير. وهذا بعناوين عديدة.

أولاً: ازدواجية القِيم للمقدس، بما هو مرهب وفتّان Tremendum Fascinosum، حسب رودولف أوتو Rudolf Otto، الذي ينسب للأسطورة القدرة على تحمل الجانب المظلم كما الجانب المضيء للوضع البشري (Conditiolum). ومن ثم البعد الكوني، حيث تصبح ولادة الأصل البشري جزءاً من الولادة

الكونية، كما يشهد على ذلك كل عمل ميرسيا إلياده Mircea Eliade. فبذكرها كيف ابتدأ العالم، فإن الأسطورة تقول كيف أن الشرط الإنساني يُولد بشكله العام البائس. والأديان الكبرى احتفظت من بحث العقلانية العام هذا بالوظيفة الأيديولوجية الكبرى، حسب كليفورد غيرتز Clifford Geertz، بدمج التأثر والكون Ethos et Cosmos برؤية شاملة. لهذا فإن مشكلة الشر سوف تصبح في المراحل اللاحقة الأزمة الكبرى للدين.

لكن الوظيفة ذات النسق الأسطوري، والمرتبطة حسب جورج ديمزيل Georges Dumezil ببعدها الكوني، فيتكون لها كلزومية وكتصويب لإفراط شيماتها التفسيرية. إن مجال الأسطورة، كما تشهد على ذلك أدبيات الشرق الأدنى القديم، والهند، والشرق الأقصى يبدو كورشة تجريبية، كلعبة، مع الافتراضات الأكثر تنوعاً والأكثر روعة. في هذا المختبر الكبير، لا يوجد حلّ مفهوم بالنسبة للنسق الكلي للأشياء، وبالتالي بلغز الشر، إلاّ وجرب. وكي تتم السيطرة على هذا التنوع اللانهائي فإن التاريخ المقارن للأديان والأنتروبولوجيا الثقافية قد وضعا أنماطاً (typologies) توزع تفسيرات أسطورية بين الوحدانية، الثنائية وحلول مزيجة. إن الطابع المجرد لهذه الصنافة، المنطلقة من صناعة منهجية لا محيد عنها يجب ألاّ تحجب الإبهامات ولا المفارقات التي غالباً ما تكون محسوبة معرفياً والتي زرعتها معظم الأساطير، وبالتحديد لحظة تفسير أصل البشر، كما يشهد على ذلك، القصص التوراتي للسقوط، والمفتوح على تأويلات أخرى غير تلك التي درج عليها الغرب المسيحي، وخصوصاً بعد القديس أوغسطين. هذه التصنيفات المجردة يجب

أيضاً ألاّ تحجب التذبذبات الكبرى، داخل الأسطورة نفسها، بين تمثيلات تلامس من تحت الأقاصيص الخرافية والفولكلور، من فوق التأمل الميتافيزيقي، كما نرى في انفعالات الفكر الهندوسي. ومع ذلك فمن جانبها الفولكلوري تلتقط الأسطورة الجانب الشيطاني لتجربة الشر، بجعله يترابط لغوياً. وبالمقابل، فمن جانبها التأملي مهدت الأسطورة الطريق للتيوديسة العقلانية، بإبراز إشكالات الأصل. وهكذا يطرح السؤال على الفلاسفة واللاهوتيين: من أين أتى الشر؟

مرحلة الحكمة:

هل يمكن للأسطورة أن تجيب بالكامل على توقع البشر الفاعلين والمتألمين؟ هذا يكون جزئياً، في المدى الذي تلتقي الأسطورة مع تساؤل يتضمنه الندب نفسه: «حتام؟» «لماذا؟» إلام تحمل الأسطورة فقط ترضية النظام، (تهدئة الخاطر) بإعادة وضع شكوى المتوسل في إطار الكون الواسع. لكن الأسطورة لا تجيب على قسم كبير من السؤال: ليس فقط «لماذا؟» بل «لماذا أنا؟» هنا يصبح الندب شكوى: فالندب يطلب الحساب من الآلهة. في المجال التوراتي، مثلاً اشتراك مهم للحلف الذي يربطه ببعد الشراكة في الأدوار، وهو قضية محاكمة. فإذا كان الإله له قضية محاكمة مع شعبه فإن شعبه له محاكمة أيضاً مع إلهه.

وهكذا فإن الأسطورة تغيّر على الفور السجل: فعليها ليس فقط أن تروي هذه الأصول كي تفسر كيف أن الواقع الإنساني عامة أصبح على ما هو عليه، بل تبرير ذلك، كي تشرح لماذا هو هكذا لكل

أحد. تلك هي مرحلة الحكمة. إن أول وأكثر التفسيرات تعنتاً التي تقدمها الحكمة هي تحميل التبعة: كل تألم هو مستحق، لأنه العقاب على خطيئة فردية أو جماعية معروفة أو غير معروفة. هذا التفسير له على الأقل حسنة أنه يأخذ بجدية التألم كتألم، كقطب متميّز عن الشر المعنوي.

ولكنه يجهد لإلغاء الفَرق، بجعله النظام العام للأشياء نظاماً معنوياً. بهذا المعنى، فإن نظرية تحميل التبعة هي الرؤية الأولى المعنوية في العالم، إذا أخذنا التعبير الذي طبقه هيجل على كانط. والحالة هذه فإن الحكمة كونها تبرر عليها أن تسكت باحتجاج واسع مع ذاتها، بل في نقاش دراماتيكي للحكماء في ما بينهم. لأن جواب تحميل التبعة لا يمكنه إرضاء من الآن فصاعداً سوى بعض النظام القانوني الذي بدأ يوجد والذي يميّز بين الطيبين والخبثاء ويحرص على تفصيل العقوبة بحسب درجة الجرم لكل شخص. بالمعنى الأوالي للعدالة، فإن توزيع الشرور الحالي لا يمكن أن يبدو إلاّ تعسفاً، غير مميّز، غير متناسب: لماذا يموت هذا وليس ذاك من السرطان؟ لماذا موت الأطفال؟ لماذا كل هذه الآلام؟ وبهذا الحجم بنظر القدرة العادية على التحمل لهؤلاء الميتين؟

إذا كان كتاب سفر أيوب Job يحتل في الأدب العالمي الموقع الذي نعرفه، فلأنه أولاً يحمل على عاتقه الندب الذي أصبح شكوى، والشكوى التي حملت إلى درجة الاحتجاج. ولنأخذ كفرض واقع أحد المتألمين، بدون شروخ وخاضع لتجارب مريرة. فيحمل إلى مستوى الحوار المبرر بقوة بين أيوب وأصدقائه النقاش الداخلي للحكمة، الموجهة بلا توافق الشر المعنوي وشر التألم.

لكن سفر أيوب يؤثر فينا ربما أكثر بالطابع اللغزي، وربما المبهم، للاستنتاج، والتجلي الإلهي النهائي دون أن يقدم أي جواب مباشر للتألم الشخصي لـ أيوب. ويبقى التأمل مفتوحاً باتجاهات عدة: رؤية خالق لتدابير لا يمكن سبر غورها، مهندس مقاييسه لا نهاية لها من المعيوبيات الإنسانية، يمكنه اقتراح إما أن يكون العزاء مرجأ إلى يوم الآخرة وإما أن تكون الشكوى قد أبعدت خارج القصد، بنظر إله، سيد الخير والشر. (حسب قول اشعيا 7,45)، أن أكون الضوء وأخلق الظلمات، أصنع السعادة وأخلق الشر وإما أن يكون على الشكوى أن تجتاز إحدى المحن التطهيرية التي سنأتي على ذكرها في الجزء الثالث، آخر كلمة لـ أيوب، ألم تكن أيضاً، «اسحب كلامي، أندم على الغبار وعلى الرماد؟» أي ندم، إن لم يكن ندم الشكوى نفسها؟ أليس بسبب هذا الندم يمكن لـ أيوب أن يحب اللّه لا لشيء بخلاف رهان الشيطان، في بداية القصة التي فيها تمّ فض النقاش؟ سنتطرق إلى هذه الأسئلة في الجزء الثالث، نكتفي هذه اللحظة بأن نتتبع خيط التأمل المفتوح بواسطة الحكمة.

مرحلة الغنوص والغنوص ضد الغنوصي:

لا يمكن للفكر الانتقال من الحكمة إلى التيوديسة إذا لم يرتفع الغنوص بالتأمل إلى مصاف صراع العمالقة، حيث تلتحم قوى الخير في معركة لا هوادة فيها مع جيوش الشر، بهدف خلاص أجزاء النور المحتبسة في ظلام المادة. ذلك هو الرد الأوغسطيني على هذه الرؤية الدرامية، حيث كل أشكال الشر محمول عبؤها في مبدأ للشر، التي شكلت واحدة من طبقات الفكر الغربي. دون معالجة الخطيئة والإثم هنا، سوف نكتفي بعدم تجاوز جوانب المذهب

الأوغسطيني التي تخص موقع التألم بتأويل شامل للشر. ويعود الفضل إلى الغنوص بأن طرح الفكر الغربي مشكلة الشر ككلانية إشكالية: unde malum? «من أين أتى الشر؟».

إذا استطاع أوغسطين التصدي للرؤية الدرامية (والتي صنفت عادية بين الحلول الثنائية دون الأخذ بعين الاعتبار المستوى الابستمولوجي النوعي لهذه الثنائية الخاصة جداً) فلأنه استطاع أولاً أن يستعير من الفلسفة، من الأفلاطونية الجديدة، آلة تصورية قادرة على تدمير المظهر التصوري للأسطورة المعقلنة. فمن الفلاسفة أخذ أوغسطين أن الشر يمكنه أن يكون جوهراً؟، لأن التفكير «بالوجود» هو تفكير «بالمُدرَك».

بالمقابل فإن فكرة جديدة للعدم، ترى النور وهي من العدم ex-nihilo، متضمنة في الخلق الكلي ودون بقية باقية، وبالوقت نفسه فإن تصوراً آخر سلبياً، مشتركاً مع التصور السابق، يأخذ مكانه، وهو المسافة الأنطية بين الخالق والمخلوق، ويسمح بالكلام عن معيوبية المخلوق كمخلوق، وبسبب هذه المعيوبية يصبح مفهوماً أن المخلوقات ذات الاختيار الحر تستطيع «الابتعاد» جداً عن اللّه و«الانحراف» نحو الأقل وجوداً، نحو العدم.

هذا الخط الأول للمذهب الأوغسطيني يستحق الاعتراف به كما هو، أي التضافر بين الأنطولوجية واللاهوت في خطاب من نموذج جديد، وهو الأنطولوجي اللاهوتي.

الأمر الأهم بالنسبة لسلب الجوهرية عن الشر هو أن الاعتراف بالشر يؤسس رؤية فقط معنوية للشر. فإذا كان السؤال «من أين أتى الشر؟» يفقد كل معنى أنطولوجي، فإن السؤال البديل «من أين أتى

فعلنا للشر؟» يهبط بمسألة الشر كلها في كرة الفعل (التصرف)، الإرادة، والتعسف. فالخطيئة تدخل عدماً من نوع متميّز، Un Nihilprivatium، الذي به يكون فيه السقوط مسؤولاً بالكامل، سواء كان سقوط الإنسان، أو سقوط المخلوقات العليا كالملائكة.

من هذا العدم، لا محل للبحث عن سبب خارج الإرادة السيئة. فكتاب Le Contra Fortunatum يستخلص من هذه الرؤية المعنوية للشر النتيجة التي تهمنا هنا أكثر من أي مكان آخر، أي أن كل شر هو سواء أكان «خطيئة» أو «عقوبة»، أن رؤية محض معنوية للشر تنتج بدورها رؤية عقابية للتاريخ: لا يوجد نفس مدفوعة تعسفياً نحو الشر.

إن ثمن تماسك هذا المذهب هو باهظ، ومقداره يتوجب ظهوره بمناسبة الخلاف ضد بيلاج Antipelagienne، والمفصول عن الخلاف ضد المانوية موزعاً تعسفياً بعقود عديدة. إن كل تألم، رغم كونه موزعاً تعسفياً وبليغاً، هو استتباع للخطيئة. وحتى تكتسب هذه الفكرة صدقيتها يجب إعطاء الخطيئة بعداً فوق الفردي: تاريخي، بل نوعي، وعلى هذا يجيب مذهب «الخطيئة الأصلية»، أو «خطيئة الطبيعة».

نحن لا نرسم هنا مراحل نشوئها (التأويل الجانبي للغنوص 3، الموصول بالمغالاة البولسية: الرسالة إلى أهل روقيه 12,5 ـ 19 تبرير عمادة الأطفال، إلخ) نحن فقط نذلل هنا على الحالة الابستمولوجية أو مستوى الخطاب للقضية الدوغماتية حول الخطيئة الأصلية. وأساساً، فإن هذه القضية تلتقط الجانب الأساسي لتجربة الشر، أي التجربة الفردية التي هي في الوقت نفسه جماعية لعجز الإنسان في

مواجهة القوة الشيطانية للشر الذي سبق ووجد هنا، قبل أية مبادرة سيئة عائدة إلى بعض نيّة مناقشة. لكن هذا اللغز لقوة الشر الموجود هنا قد وضع في الموضوع الخاطئ لتفسيرٍ هو ظاهرياً عقلاني: بتلازمهما، في تصور خطيئة الطبيعة، يوجد فكرتان غير متجانستان: فكرة الانتقال البيولوجي بواسطة التناسل، وفكرة تحميل التبعة الفردية للإثم، ففكرة الخطيئة الأصلية تبدو كتصور خاطئ يمكن إرجاعه إلى غنوص ضد الغنوصية. فمضمون الغنوص هو رفض، لكن شكل خطاب الغنوص أعيد تكوينه، أي شكل الأسطورة المعقلنة.

لهذا يبدو أوغسطين أكثر عمقاً من بيلاج Pelage، لأنه لاحظ أن عدم الحرمان هو في الوقت نفسه قوة أعلى من كل إرادة فردية ومن كل اختيار فردي.

بالمقابل فإن بيلاج Pelage يبدو أكثر دقة، لأنه ترك كل كائن حر بمواجهة مسؤوليته لوحده، كما فعل أرميا وحزقيا Jeremie et Ezechiel بتجاهلهما كون الأطفال يدفعون ثمن غلطة الآباء.

والأخطر، أن أوغسطين وبيلاج Pelage، بتقديمهما روايتين متعارضتين لرؤية محض معنوية للشر، قد تركا دون جواب مسألة الاحتجاج على التألم غير العادل، الأول بإدانته بصمت، باسم إدانة الجنس البشري، والثاني بتجاهله، باسم هاجس المسؤولية الأخلاقي.

مرحلة التيوديسة:

يحق لنا التكلم عن التيوديسة Théodicée بأنها:

أ ـ عندما يرتكز طرح مشكلة الشر على قضايا تهدف إلى التوحيدية (Univocité)، وهي حالة المزاعم الثلاثة المأخوذة بعين الاعتبار: ان اللّه هو مطلق القدرة، وخيره غير متناه، والشر موجود.

ب ـ عندما يكون هدف التبرير الدفاعي واضحاً: اللّه غير مسؤول عن الشر.

ج ـ عندما تكون الوسائل المستخدمة يُفترض أنها تنسجم ومبدأ اللاتناقض والكلينة المنسقنة. لكن هذه الشروط لم تحترم إلاّ في الإطار الأنطولوجي اللاهوتي بضم مصطلحات مستعارة من الخطاب الديني، وبشكل أساسي: اللّه، ومصطلحات مأخوذة من الميتافيزيقيا (الأفلاطونية مثلاً والديكارتية) كالوجود العدم، العلّة الأولى، الغائية، اللامتناهي والمتناهي، إلخ... فالتيوديسة بالمعنى الحرفي هي الإزهار الأنطولوجي اللاهوتي.

بهذا الخصوص، تبقى التيوديسة الخاصة بليبنتز النموذج النوعي. فمن جهة، كل أشكال الشر، وليس فقط الشر المعنوي (كما في التقليد الأوغسطيني) ولكن التألم والموت أيضاً، مأخوذة بعين الاعتبار وموضوعة تحت عنوان الشر الميتافيزيقي، الذي هو النقص الحتمي لكل كائن مخلوق، إذا كان صحيحاً أن اللّه لا ينبغي له أن يخلق إلهاً آخر. ومن جهة أخرى، فإن غنى مضافاً إلى المنطق التقليدي بإضافة مبدأ العلّة الكافية إلى مبدأ اللاتناقض، هو إعلان لمبدأ الأفضل، عندها نفهم الخلق كمنطلق لتزاحم في الفاهمة الإلهية بين تعدد النماذج للعوالم الممكنة والتي شطبها فولتير Voltaire في قصته كانديد Candide بعد كارثة الزلزال في لشبونة، لا تفهم ما دمنا لا ندرك بعصب عقلاني، أي حساب الأعلى والأدنى الذي نتج

عالمنا عنه. بهذه الكيفية فإن مبدأ العلة الكافية يستطيع ردم الهوة بين الممكن المنطقي، أي اللامستحيل، والممكن، أي ما يمكن أن يكون غير ذلك.

إن فشل التيوديسة، داخل مساحة الفكر نفسها المؤطرة بالأنطولوجية اللاهوتية ناتج عن أن فاهمة متناهية لا يمكن لها أن تدخل إلى معطيات الحساب الأكبر، لا يمكنها سوى جمع شارات متناثرة عن زيادة الكمالات بالنسبة إلى اللاكمالات في ميزان الخير والشر. لذا يلزم تفاؤل إنساني متشدد كي نثبت أن الحصيلة هي بالمجمل إيجابية. وكما أنه لم نرَ حتى بقايا مبدأ الأفضل يجب علينا إذن الاكتفاء بمستلزمه الجمالي الذي بفضله يؤدي التباين السلبي والإيجابي إلى انسجام المجموع وهذا يصح أيضاً على أن الادعاء بوضع حصيلة إيجابية لميزان الخيرات والشرور على قاعدة شبه جمالية هو الذي سقط من اللحظة التي نواجه فيها شروراً وآلاماً والتي لا تستطيع لكثرتها أن تعوّض بأي كمال معروف.

وأيضاً، فإن الندب، وشكوى المتألم بحق، هو الذي يدمر فكرة تعويض الشر بالخير، كما سبق ودمر فكرة تحميل التبعة.

على أن الضربة الأقسى، برغم كونها غير قاضية، هي تلك التي وجهها كانط ضد قاعدة الخطاب الأنطولوجي اللاهوتي نفسها، التي أسست عليها التيوديسة الخاصة بأوغسطين وليبنتز. نحن نعرف كيف تمّ تفكيك اللاهوت العقلي الذي أجراه نقد العقل المحض في جزئه «ديالكتيك» بحرمانه من سنده الأنطولوجي، فإن التيوديسة قد سقطت تحت ثقل «الوهم المتعالي». هذا لا يعني أن مشكلة الشر اختفت من المسرح الفلسفي بل العكس، فهذا يتعلق فقط بالدائرة العملية.

وذلك ما كان يجب أن يكون وأن الفعل يجب أن يُصارع. إن الفكر يوجد هكذا في وضع مشابه للوضع الذي قاده إليه أوغسطين، فلا يمكن أن تسأل من أين أتى الشر، بل من أين أتى فعلنا للشر. كما في زمن أوغسطين، فإن مسألة التألم قد ضحي بها لأجل مشكلة الشر المعنوي.

من جهة أخرى، فإن التألم يتوقف عن كونه مرتبطاً بدائرة المعنوية تحت عنوان القصاص. فهي تتعلق أكثر ما تتعلق بالحكم اللاهوتي لنقد الحكم الذي يسمح بتقييم متفائل نسبياً لاستعدادات يكون فيها الإنسان حائزاً لها بواسطة الطبيعة كالاستعداد الاجتماعي والشخصي، استعدادات مدعو الإنسان إلى تنميتها، وبالنسبة لهذه المهمة المعنوية، يكون المتألم مأخوذاً على العاتق بشكل موارب على المستوى الفردي، طبعاً، لكن خصوصاً على صعيد أسماه كانط Cosmopolitique المواطن العالمي. أما بالنسبة للمسألة الأصلية الشر ـ المتألم، فقد فقدت كل استمرارية فلسفية.

من جهة أخرى، فإن إشكالية الشر الجذري التي يفتتح بها كانط كتابه «الدين في حدود العقل» تقطع بصراحة مع إشكالية الخطيئة الأصلية رغم بعض وجوه الشبه. فضلاً عن أن أي لجوء إلى شيمات قانونية وبيولوجية لا ينسب إلى الشر الجذري إدراكية: خادعة (هكذا يكون كانط بهذا المعنى بلاجياً أكثر منه أوغسطينياً) فمبدأ الشر ليس أصلاً بتاتاً، بالمعنى الزمني للمصطلح: فقط القانون الأسمى الذي يستخدم كأساس ذاتي سابق على كل القوانين السيئة لاختيارنا الحر. هذا القانون الأسمى يؤسس (Hang) النزوع الطبيعي للشر في مجمل النوع الإنساني (هنا يجد كانط نفسه إلى جانب أوغسطين) بخلاف

الاستعداد المسبق للخير، المكوّن للإرادة الطيبة. لكن سبب وجود هذا الشر الجذري هو إمكان الانتقاش: «لا يوجد بالنسبة لنا سبب مفهوم كي نعرف من أين يمكن للشر المعنوي أن يأتينا». فبعد كارل ياسبر، أنا أعجب بهذا الاعتراف الأخير: فكما أوغسطين، وربما كما الفكر الأسطوري، لاحظ كانط الأرضية الشيطانية للحرية الإنسانية، ولكن مع زهد التفكير اليقظ بألا يخترق حدود المعرفة وبالاحتفاظ بمسافة ما بين الفكر، والمعرفة بالموضوع.

ومع ذلك، فإن الفكر التأملي لا يسلم في مقابلة مشكلة الشر، فكانط لم يضع حداً للاهوت العقلي: بل أجبره على استخدام مصادر أخرى لهذا الفكر، الذي وضعته محدودية المعرفة بالموضوع كاحتياط ويشهد على ذلك ازدهار الأنظمة المعروفة آنذاك للمثالية الألمانية: فيخت، شلنغ، هيجل، حتى لا نقول أكثر عن باقي العمالقة مثل هامان، جاكوبي، ونوفاليس.

إن المثل الذي أعطاه هيجل ذو قيمة من حيث مستويات الخطاب الذي هو أيضاً خطابنا هنا، بالدور الذي يعلبه ضمنه نمط الفكر الديالكتيكي، وفي الديالكتيك، كما في السلبية التي بها تتأمن الديناميكية. فالسلبية هي على كل المستويات، هي ما يجبر كل شكل من أشكال الروح إلى الانقلاب إلى ضده وإلى توليد شكل جديد، يلغي ويحفظ في آن الشكل السابق، حسب المعنى المزدوج لـ L’Aufhebung Hegelienne. فالديالكتيك يطابق هكذا في كل الأشياء الدرامي والمنطقي: إذ يجب أن يموت شيء ما حتى يُولد شيء أكبر منه. بهذا المعنى، يصبح الشر في كل مكان، ولكنه يتخطى أيضاً في كل مكان، بحيث أن المصالحة تنتصر دائماً على

التمزق. وهكذا أمكن لهيجل أخذ مشكل التيوديسة إلى النقطة التي تركها فيها ليبنتز، بسبب عدم وجود مصادر أخرى غير مبدأ العلّة الكافية.

هناك نصان بهذا المعنى يعتبران ذوا دلالة. الأول يقرأ في الفصل السادس من «فينومينولوجيا الروح» ويختص بحلّ الرؤيا المعنوية للعالم، وليس دون فائدة أن يكون موقعه في نهاية مقطع طويل بعنوان: «الروح الواثق من نفسه» وقبل الفصل السابع «الدين». هذا النص يحمل عنوان: «الشر وعفوه» حيث يظهر الروح منقسماً داخل نفسه بين «الاقتناع» الذي يحرك كبار البشر الفاعلين ويتجسّد في أهوائهم «التي بدونها لا شيء عظيم يُصنع في التاريخ!» «والوعي الحاكم» المجسد بـ «النفس الجميلة» التي سوف نقول لاحقاً إنها تملك يدين طاهرتين لكنها دون يدين. فالوعي الحاكم يدين عنف إنسان الاقتناع، الناتج عن خصوصية عبقريته، واحتماليتها وتعسفها. لكنه أيضاً يجب عليه الاعتراف بتناهيه، بخصوصيته المختفية خلف ادعائه العالمية، وأخيراً بخبث الدفاع عن المُثل الأخلاقية التي لا تتعدى الكلام. في هذه الأحادية الجانب، في قساوة القلب هذه، يكتشف الوعي الحاكم شراً مساوياً لشر الوعي الفاعل. باستباقه أصل الأخلاق لنيتشه La Généalogie de la Morale، لاحظ هيجل الشر المتضمن في الاتهام نفسه حيث تُولد الرؤيا المعنوية للشر. فماذا يتضمن، بناءً عليه، «العفو»؟ في هذا التنازل المتوازي للحظتي الروح، في الاعتراف المتبادل بخصوصيتهما وفي تصالحهما. هذه المصالحة ليست سوى «الروح (أخيراً) الواثق من نفسه». كما عند القديس بولس، يُولد التبرير من

تدمير الحكم بالإدانة. ولكن بخلاف القديس بولس فإن الفكر إنساني وإلهي دون تمييز، على الأقل في هذه المرحلة من الديالكتيك. آخر كلمات الفصل نقرأها هكذا: «إن نعم المصالحة التي تتنازل فيها كل أنا لأخرى عن الوجود المقابل هناك، هي وجود الأنا هناك المتوسعة حتى الثنائية، هي أنا تبقى مساوية لذاتها، والتي في استلابها الكامل وفي نقيضها الكامل تمتلك اليقين بالذات هي اللّه الذي يظهر في وسطهما فيعرفان ذاتيهما المعرفة الحقة».

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما إذا كان هذا الديالكتيك يشكّل، بمصادر منطقية لم يكن ليبنتز يمتلكها، تفاؤلاً نابعاً من الجرأة نفسها، لكن من هجين عقلاني ربما أكبر. ما هو مصير تألم الضحايا، إذن، في رؤية للعالم، حيث تستعاد المأساوية الشاملة Pantragisme في المنطقية الشاملة Panlogisme؟.

إن النص الثاني يجيب بصورة مباشرة أكثر عن هذا السؤال، بحل المصالحة التي تكلمنا عنها بشكل جذري، وبكل العزاء الذي يرفع إلى الإنسان الضحية. ونقصد هنا بالمقطع المعروف بمدخل إلى فلسفة التاريخ المخصص لـ «حيلة العقل» والتي تشكّل ربما آخر حيلة للتيوديسة. سواء كان في إطار فلسفة التاريخ ظهور هذا الموضوع الذي ينبهنا إلى أن مصير الكائنات هو بالكامل البديل لمصير روح شعب ما، ولمصير وروح العالم. أو بشكل أدق من الدولة الحديثة، في طور ولادتها، يتميّز الهدف النهائي للروح، أي تفعيل الحرية. إن حيلة العقل تتركز في أن روح العالم تستخدم الأهواء التي تحرك الرجال العظام الذين يصنعون التاريخ وتُظهر بلا معرفة هؤلاء قصداً آخر مختبئاً في القصد الأول للأهداف الأنانية التي

تدفعهم أهواؤهم إلى متابعتها. إنها النتائج غير المرادة للعمل الفردي هي التي تخدم مخططات Weltgeist روح العالم من خلال مساهمة هذا الفعل في الأهداف الأقرب التي يجري وراءها كل Volksgeist «روح الشعب» والمجسدة في الدولة الملائمة.

إن سخرية الفلسفة الهيجلية للتاريخ تكمن في هذا. على افتراض أنها تعطي معنى، يكمن إدراكه، لكل حركات التاريخ، وهذه مسألة لا نناقشها هنا ـ فهي بالضبط في نطاق تكون فيه مسألة السعادة والشقاء قد أزيلت. فالتاريخ، يقول هيجل «ليس مكان الهناء» وإذا كان عظام الرجال في التاريخ قد أحبطت سعادتهم بالتاريخ الذي يلعب بهم، فماذا نقول عن الضحايا الذين لا هوية لهم؟ فنحن الذين نقرأ هيجل بعد الكوارث والآلام التي لا تحمل اسم القرن، نرى أن التفكيك الذي أجرته فلسفة التاريخ بين التعزية والمصالحة قد أصبح مصدراً كبيراً للحيرة: فكلما ازدهر النظام كانت الضحايا مهمشة. إن نجاح النظام يصنع فشله، أما التألم، وبصوت الندب، فهو ما يستبعد نفسه من النظام.

فهل يجب إذاً الإقلاع عن التفكير بالشر؟ لقد بلغت التيوديسة قمتها الأولى مع مبدأ الأفضل لليبنتز، وقمتها الثانية مع ديالكتيك هيجل. ألا يوجد استخدام آخر للديالكتيك غير الديالكتيك الجمعي؟

هذا السؤال هو ما نطرحه على اللاهوت المسيحي، وبصورة أدق، على لاهوت كاد يضع حداً لغموض الإنساني والإلهي تحت العنوان المبهم للروح (Geist). وكان أن وضع حداً لخليط الخطاب الديني والخطاب الفلسفي من الأنطولوجيا واللاهوت، باختصار كاد يقلع عن مشروع التيوديسة نفسها. المثل الذي نقدمه هو مثل كارل

بارت، الذي يبدو أنه يرد على هيجل كما بول تيليش Paul Tillich، في دراسة أخرى غير دراستنا، يظهر أنه يرد على شلنغ.

مرحلة الديالكتيك «المحطم»:

في بداية المقالة المشهورة عن الدوغماتية المعنونة: «اللَّه والعدم» يوافق بارت أنه وحده اللاهوت «المحطم» أي اللاهوت المقلع عن الكلينة المنسقنة Totalisation systématique، يستطيع السير في الطريق الصعب للتفكير بالشر. لكن المشكلة هنا معرفة ما إذا كان استطاع البقاء أميناً حتى النهاية على هذا الاعتراف المبدئي.

إن اللاهوت الذي يعترف للشر بحقيقة غير قابلة للتصالح مع خيرية اللَّه ومع خيرية الخلق هو لاهوت محطم. ويعطي بارت لهذه الحقيقة مصطلح Das Nichtige كي يميّزها جذرياً عن الجانب السلبي للتجربة الإنسانية، والذي وحده أخذه كل من ليبنتز وهيجل بعين الاعتبار. يجب التفكير بعدم معاد للَّه، عدم ليس فقط هو عدم المعيوبية والحرمان بل الفساد والتدمير. هكذا ننصف كانط ليس فقط لحدسه طابع قابلية انتقاش الشر المعنوي، المفهوم كشر جذري بل احتجاج التألم الإنساني الذي يرفض احتواءه في دورة الشر المعنوي كتحميل تبعة، أو تسجيله تحت راية العناية الإلهية، الاسم الآخر لخيرية الخلق، تلك هي نقطة البدء، كيف نفكر أبعد من التيوديسة التقليدية؟ بتفكير مغاير، وكيف نفكر بطريقة مغايرة؟ بالبحث في المسيحية في «نكسيس» المذهبي. نحن نعرف تعنت بارت: العدم هو ما قهره المسيح بإبادة نفسه على الصليب. وبالصعود من المسيح إلى اللَّه، ينبغي القول إنه في المسيح التقى اللَّه العدم وصارعه،

وهكذا نعرف العدم. هذا يتضمن علامة رجاء: كون النزاع مع العدم هو قضية اللّه نفسه، فإن معاركنا مع الشر تجعل منا شركاء في الخصومة. بل أكثر من هذا، إذا اعتقدنا بأن اللّه قد استطاع قهر الشر بالمسيح، فيجب علينا الاعتقاد أيضاً بأن الشر لا يستطيع أن يفنينا: لم يعد مسموحاً الكلام كما لو أنه ما زال يتمتع بالقدرة، أو كما لو أن النصر آت في المستقبل. لهذا فإن الفكر الذي خاطر بالقول بحقيقة العدم يجب عليه أن يفرح بالقول إن العدم قد تمّ قهره. لكن عيبه الوحيد الباقي هو إظهار كيفية إسقاطه. (ولنسجل بالمناسبة أنه فقط من أجل الدلالة على هذا الفارق بين النصر المحرز والنصر الظاهر يعطي بارت مكاناً لفكرة السماح Permission للدوغماتية القديمة: اللّه «يسمح» بأن لا نرى حتى الآن هيمنته وأننا ما زلنا مهددين بالعدم) والحقيقة أن العدو قد أصبح الخادم «الخادم حقاً وسيبقى» ص(81).

إذا أوقفنا هنا عرض المذهب البارتي للشر فإننا لا نكون قد بيّنا بأي معنى يستحق هذا الديالكتيك، رغم كونه محطماً، اسم «الديالكتيك».

وبالفعل، فإن بارت لا يتوانى عن القول أكثر من ذلك، والبعض يزايد بالقول. ماذا يقول عن العلاقة بين اللّه والعدم، غير المتضمنة في الاعتراف بأن اللّه قد التقى الشر في المسيح وصارعه؟ يقول هذا: أن يكون العدم أيضاً متعلقاً باللّه، ولكن بمعنى آخر غير الخلق الحسن، بمعنى أنه بالنسبة للّه القول بالانتخاب هو بمعنى الانتخاب التوراتي. أي رمي شيء ما، والذي لأنه مرمي، يوجد على كيفية عدم. هذا الجانب من الرمي، هو بشكل ما، «اليد

اليسرى» للّه. «العدم هو ما لا يريده اللّه. وهو إذ يوجد بسبب أن اللّه لا يريده» (ص 65). بمعنى آخر، الشر لا يوجد إلاّ كموضوع لغضب اللّه. هكذا تكون سيادة اللّه كاملة، رغم كون السيطرة على العدم تبقى غير متوافقة مع سيطرة الخيرية على الخلق الخير.

فالأول يشكّل L'Opus Alienum العمل الغيري الخاص باللّه، والمتميّز من العمل الخاص به Opus proprium المليء بالنعمة. هناك جملة تلخص هذه الحركة الغريبة للتفكير: «لأن اللّه يهيمن أيضاً بيده اليسرى، فهو علة العدم والسيد عليه» (ص 64).

إنه لغريب حقاً هذا الفكر القائل بتوافق لا يصالح يد اللّه اليمنى ويده اليسرى ويمكن أن نتساءل أولاً، ما إذا كان بارت في اللحظة الأخيرة لم يرد الإجابة على هذا المأزق الإحراجي (dilemme) الذي وضع التيوديسة في إطار الحركة: فإذا كانت بالفعل خيرية اللّه تبدو في صراع مع الشر منذ بداية الخلق، كما يفترض الرجوع إلى الكاوس البدئي في سفر التكوين، ألا تكون قدرة اللّه ضحية الخيرية؟ وبالعكس، إذا كان اللّه سيداً «أيضاً على يده اليسرى» ألا تكون خيريته محدودة بغضبه، برميه الذي شُبّه باللاإرادة؟

إذا تتبعنا هذا الخط من التفسير يجب القول إن بارت لم يخرج من التيوديسة ومن منطقها التصالحي. فبدل ديالكتيك محطم لا يصبح عندنا إلاّ تسوية ضعيفة، تفسير آخر يفرض نفسه، أي أنه إذا قبل بارت المأزق الإحراجي الذي صنع التيوديسة، فقد رفض منطق اللاتناقض الكلينة المنسقنة الذي حكم كل حلول التيوديسة. فيجب عندها قراءة القضايا حسب المنطق الكيركغردي للمفارقة وحذف كل ظل لتصالح الصياغات اللغزية.

لكن يمكن طرح سؤال أكثر جذرية: ألم يتجاوز بارت كل الحدود التي فرضها هو على نفسه بخطاب مسيحي متشدد؟ ألم يفتح الطريق إلى تأملات مفكري عصر النهضة، المتناولة بكل قوة! بواسطة شلنغ، على الجانب الشيطاني للالوهية؟ بول تلليش لم يتردد أن يخطو هذه الخطوة التي شجعها بارت ورفضها. ولكن كيف يحترس الفكر ضد الإفراط بالسكر الذي أدانه كانط بتعبير Schwarmerci، الذي يعني بالوقت نفسه «حماساً» و«جنوناً صوفياً»؟

ألا تعني الحكمة معرفة الطابع الإحراجي للتفكير بالشر، طابع إحراجي محرز بالجهد المبذول نفسه كي تفكر أكثر وبطريقة مغايرة؟

والخلاصة: أريد التأكيد أن مشكلة الشر ليست فقط مشكلة تأملية: فهي تتطلب التلاقي بين الفكر، الفعل، (بالمعنى الأخلاقي والسياسي) وبين التحول الروحي لمشاعرنا.

التفكير:

على صعيد الفكر، الذي اعتمدنا عليه منذ تخلينا عن مرحلة الأسطورة، فإن مشكلة الشر تستحق أن نسميها «تحد»، ولكن بالمعنى الذي لا يزال يزداد غنى، تحد هو دورياً فشل توليفات كانت دائماً غير ناضجة واستفزاز لتفكير أعمق وبطريقة مختلفة، فمن النظرية القديمة لتحميل التبعة إلى هيجل وبارت، لا ينفك عمل التفكير يغتني، تحت تأثير السؤال: لماذا؟ المتضمن في مراثي الضحايا، ومع ذلك فقد كنا نشهد فشل كل الأنطولوجيات واللاهوتيات على مرّ الأزمنة، إلاً أن هذا الفشل لم يدع أبداً للاستسلام الخالص، بل إلى تنقية المنطق التأملي، فالديالكتيك

المنتصر لهيجل والديالكتيك المتحطم لبارت هما بهذا الخصوص مفيدان: فاللغز هو صعوبة ابتدائية، قريبة من صرخة الندب، والإحراج هو صعوبة انتهائية صنعها عمل الفكر نفسه، وهذا العمل لم يلغ، بل بقي متضمناً في الإحراج.

فإلى هذا الإحراج نجد الفعل والروحانية مدعويْن ليس إلى إعطاء حلّ، بل جواباً هادفاً لجعل الإحراج منتجاً، أي متابعة العمل الفكري في سجل الفعل والشعور.

الفعل:

أما بالنسبة للفعل، فإن الشر هو قبل كل شيء ما لا يجب أن يكون، بل يجب أن يصارع. بهذا المعنى، فإن الفعل يغيّر توجه النظرة. فتحت سيطرة الأسطورة، يكون التفكير التأملي مشدوداً إلى الخلف باتجاه الأصل: «من أين يأتي الشر؟» إن جواب الفعل ـ وليس الحل ـ هو: «ما العمل في مواجهة الشر؟» هكذا يتوجه النظر باتجاه المستقبل، بفكرة المهمة الواجب إنجازها، والتي تستجيب لفكرة الأصل الذي يجب اكتشافه.

لا نعتقد أننا بإبراز الصراع العملي ضد الشر نفقد رؤية التألم مرة أخرى. بل بالعكس من ذلك، فكل شر مرتكب من قبل البعض هو كما رأينا شر متلقى بواسطة البعض الآخر. إن فعل الشر هو فعل إيلام للآخر. والعنف لا ينفك يعيد صناعة الوحدة بين الشر المعنوي والتألم. وعليه، كل فعل، أخلاقي، أو سياسي يقلّل كمية العنف الممارس بواسطة البشر بعضهم ضد بعض، ينقص معدلات الألم في العالم. فلننقص التألم الذي يسببه الناس بعضهم لبعض وسوف نرى

ماذا يتبقى من الألم في العالم، الحقيقة نحن لا نعلم ما دام العنف يخصب الألم.

هذا الجواب العملي ليس بدون أثر على الصعيد التأملي: فقبل اتهام اللّه أو التأمل بالأصل الشيطاني للشر في اللّه نفسه، فلنعمل أخلاقياً وسياسياً ضد الشر. قد يأتي الرد بأن الجواب العملي لا يكفي، لأن الألم المسبب بواسطة البشر، هو كما سبق وقلنا في البداية، موزع بطريقة تعسفية وبدون تمييز، بحيث إن مجموعات عدة تشعر أنها لا تستحقه، وتبقى الفكرة القائلة بأن هناك ضحايا بريئة. كما تعلن بقسوة آلية التيس المرسل الذي وصفه رينيه جيرارد. لكن مع ذلك، يوجد مصدر للتألم خارج الفعل غير العادل للشر بعضهم ضد بعض، الكوارث الطبيعية، لا ننسى الخصومة المندلعة بعد الزلزال الذي ضرب لشبونة (الأمراض والأوبئة) ولنتذكر الكوارث الديموغرافية التي ولّدها الطاعون، الكوليرا والبرص في حاضرنا، هذا إذا لم نذكر السرطان، الشيخوخة والموت. فالسؤال عندئذ يصبح ليس «لماذا؟» بل «لماذا أنا؟».

وهكذا فالجواب العملي لم يعد يكفي.

الشعور:

إن الجواب الانفعالي الذي أريد إضافته إلى الجواب العملي يختص بالتحولات التي بها تستطيع المشاعر التي تغذي الندب والشكوى الخضوع لنتائج الحكمة المغتنية بالتأمل الفلسفي والتيولوجي (اللاهوتي). وآخذ كنموذج لهذه التحولات عمل الحداد، كما وصفه فرويد في دراسته المشهورة تحت عنوان «حداد

وسويداء». فالحداد وصفه كفكاك من كل الأربطة واحدة بعد الأخرى، والتي تشعرنا بفقدان موضوع الحب الذي هو فقدان لأنفسنا. هذا الانفكاك الذي سماه فرويد «عمل الحداد» يجعلنا أحراراً بانتظار توظيفات عاطفية جديدة.

أريد اعتبار الحكمة، بامتداداتها الفلسفية واللاهوتية، كعون روحي لعمل الحداد، هادف إلى تغيير نوعي للندب وللشكوى. إن المسار الذي سوف أصفه لا يدعي أية نموذجية، بل هو يمثّل واحداً من الطرق الممكنة التي بطولها يستطيع الفكر، العمل والشعور السير جنباً إلى جنب.

الكيفية الأولى التي تجعل الإحراج العقلي منتجاً هي دمج التجاهل الذي يولّده بعمل الحداد. فينبغي الرد على ميل الباقين على قيد الحياة إلى الشعور بالذنب تجاه موت موضوع حبهم، بل أكثر من ذلك، ميل الضحايا إلى إتهام أنفسهم والدخول في اللعبة القاسية للضحية بالتفكير عن الذنب، ينبغي الردّ بـ : لا، اللّه لم يرد هذا، بل إنه لم يرد معاقبتي. هنا، يجب دمج فشل نظرية تحميل التبعة، على الصعيد التأملي، بعمل الحداد كخلاص من الاتهام الذي يطرح بشكل ما التألم عارياً كغير مستحق. القول: «لا أعرف لماذا حصلت الأشياء هكذا، يوجد صدفة في العالم»، هٰهنا تكون درجة الصفر لروحانية الشكوى معادة إلى نفسها.

المرحلة الثانية لروحانية الندب هي تركها تنتشر كشكوى ضد اللّه. هذه الطريق هي تلك التي عليها بدأ عمل إيلي ويزل Elie Wiezel. فعلاقة التحالف نفسها، في نطاق كونها دعوى متبادلة يقيمها اللّه والإنسان أحدهما ضد الآخر، تدعو إلى السير في هذه

الطريق، حتى تمفصل «لاهوت الاحتجاج» ضد ماذا تحتج، ضد فكرة «السماح» الإلهية، التي تستخدم كوسيلة للتيوديسة والتي حرص بارت نفسه على تفكرها، عندما يميّز النصر المحرز على الشر عن الظهور الجلي لهذا النصر. فالاتهام الموجه ضد اللّه هو، هنا لا صبر الرجاء وأصله في صرخة صاحب المزامير: «إلى متى، يا رب؟».

المرحلة الثالثة لروحانية الندب، المستفادة من إحراج التأمل، هي الاكتشاف بأن أسباب الاعتقاد باللّه ليس لها أي شيء مشترك مع حاجة تفسير أصل التألم. فالتألم ليس فضيحة إلاً لمن يفهم اللّه كمصدر لكل ما هو حسن في عملية الخلق، بما في ذلك النقمة على الشر، فشجاعة التحمل، واندفاع المحبة تجاه ضحاياه، بينما نحن نؤمن باللّه بالرغم من وجود الشر (أني أعرف فعل إيمان، بالمفهوم المسيحي يبدأ كل جزء منه، حسب خطة ثالوثية، بكلمة، بالرغم) الإيمان باللّه بالرغم... واحدة من كيفيات عدة لدمج الإحراج التأملي في عمل الحداد.

بعيداً عن هذا المدخل، يتقدم بعض الحكماء منفردين على الطريق المؤدي إلى الإقلاع الكامل عن الشكوى نفسها. البعض يتوصل إلى حد التمييز في التألم، بين قيمة تربوية وقيمة مطهرة. لكن يجب القول على الفور إن هذا المعنى لا يمكن تعليمه: فهو إما أن يوجد أو يتم إيجاده، وهذا يمكن أن يكون هاجساً كنسياً شرعياً يمنع هذا المعنى، الذي يحمل عبأه للضحية ويحول دون أن يتهم نفسه ويدمر ذاته بجعلها تتهم نفسها وتدمر ذاتها. والبعض الآخر ممن تقدم أكثر على طريق الإقلاع عن الشكوى، يجد العزاء الذي لا

مثيل له، في فكرة أن اللّه نفسه يتألم، وأن الحلف، بعيداً عن مظاهره الإشكالية، يبلغ أوجه في المشاركة في إسقاط المسيح من آلامه. فلاهوت الصليب، ـ أي اللاهوت الذي يعتبر أن اللّه نفسه قد مات بالمسيح ـ لا يعني شيئاً خارج الاستحالة (التحول) الملائم للندب. والأفق الذي تتوجه نحوه هذه الحكمة تبدو لي كإقلاع عن الرغبات نفسها التي يولّد الجرحُ منها الشكوى: إقلاع أولاً عن الرغبة بالتعويض بسبب فضائله، إقلاع عن الرغبة بألا يطاله التألم، إقلاع عن المركب الطفولي للرغبة بالخلود، الذي يسوق موته كمظهر لهذا الجزء السلبي الذي ميّزه به بارت، بعناية، العدم العدواني (Daz Nichtige). مثل هذه الحكمة ربما ظهرت في آخر كتاب سفر أيوب، عندما قِيل إن أيوب توصل إلى محبة اللّه مقابل لا شيء، جاعلاً الشيطان يخسر رهانه الأولي. حب اللّه دون مقابل هو الخروج تماماً من دورة المجازاة التي بقي فيها الندب أسيراً ما دامت الضحية تشكو من لاعدالة قدره.

ربما قلّص أفق الحكمة هذا في الغرب اليهودي المسيحي، أفق الحكمة البوذية إلى نقطة، وحده الحوار المستمر بين اليهودية المسيحية والبوذية يستطيع مطابقتها.

لا أريد فصل هذه التجارب المنفردة لحكمة الصراع الأخلاقي والسياسي ضد الشر الذي يستطيع تجميع كل الناس ذوي الإرادة الطيبة. بالنسبة لهذا الصراع، فإن هذه التجارب مثل أفعال المقاومة غير العنيفة، هي استباقات بشكل رموز حكمية للوضع الإنساني حيث، مع اختفاء العنف، يصبح لغز التألم الحقيقي، التألم غير القابل للاختزال، عارياً.

المصطلحات

عمل	Action
الصفة والاسم	Adjectif et Substantif
ممتع	Agréable
الغيرية	Alterité
إستلاب	Aliénation
الإثبات والنفي	Affirmation et Négation
نفس	Ame
إتساع	Amplitude
ارتقاء	Anabase
مماثلة	Analogie
قلق	Angoisse
أسبقيات	Anticipations
أنتروبولوجيا	Anthropologie
إحراج	Aporie
استملاك	Appropriation
إنزاء	Appariement
فهم	Apprehension
الإزكان، الإدراك	Aperception
قبل حملية	Antepredicative
تقريظ	Apologie
تبريري، دفاعي	Apolegétique
التصديق	Assentiment
تكليف	Assignation
زعم ـ قول مأخوذ كثابت	Assertion
تطلعات ـ طموحات	Aspiration
قائمة بذاتها	Autarcique
الغير	Autrui
عاطفة	Affection

الأسى	Affliction
ضد المانوية	Antimanichèen
مبحث أصل البشر	Anthropogenèse
ملك	Avoir
السعاده	Bonheur
الخير الأعظم	Bien souverain
تلاؤم	Coaptation
إكراه	Coercition
جماعة	Communauté
إمكان	Contingence
حاكمية	Commandement
متاخمة ـ ملامسة	Confinement
الطبع ـ السمة	Caractère
اللازمة ـ النتيجة	Corollaire
مفهوم	Concept
ألّف	Composer
مقولات	Categories
حدود	Confins
منشئ ـ مكوّن	Constituant
شهواني	Concupicible

النزاع	Controverse
الخلية اللحنية	Cellule melodique
الإثم	Culpabitité
تدبير ـ تصميم	Desseins
تنازل	Desirtement
تثاني	Dualité
ثنائية	Dualisme
تفرُّع	Dichotomie
ميّز	Discerner
لاتناسب	Disproportion
تشتت	Disparate
ازدواجية	Dedoublement
الإيمان بالشياطين	Demonisation
عين	Determiner
تماثيل التيه	Dedales
مصير	Destination
تعيين ـ تصميم	Determination
الإزهار	Fleuron
إيمان	Foi
الهشاشة	Fragilité

Feinte	خدعة
Faillible	الخطّاء
Faillibilité	اللاعصمة
Formalisme	صورانية
Formelle	صورية
Foncière	جوهرية
Enoncée	منطوقات
Effigie	نقش
Gemissement	تحسر
Generique	نوعي
Génalogie	سلسلة النسب
Gemut	العاطفة
Generosité	النبل
Gigantomalphie	حرب العمالقة
Heuristique	استكشافية
Hideux	قبيح
Intentionnalité	قصدية
Identifier	طابق
Identité	تطابق
Inéquation	اللاتعادل
Interiorité	الجوانية
Interioriser	جاون ـ استبطن
Intimité	حميمية
Insondable	متعذر سبر غوره
Instance	محكمة
Intersubjective	ما بين ذاتية
Intemperance	إفراط
Inherente	ملازمة
Investigation	تقصي ـ تحقيق
Intéret	مصلحة
Itinèraire	مسار
Indivise	غير منقسم
Limitation	محدودية
Maximes	قوانين
Meandre	مواربة
Méthode	منهج
Méthodologie	منهجية
Moraliser	أخلق
Moralisante	مؤخلقة
Méditation	تأمل

حافز	Motivation
كيفية	Modalité
أسطورة	Mythe
أسطورة	Mythos
سديمة	Nebuleusé
معيارية	Normative
الموضوع	Objet
موضوعانية	Objectable
وضعن	Objectiver
وضعنة	Objectivation
الأنطولاهوت	Onto-Théologie
بدئية	Originaire
أصلية	Originale
أنطولوجيا	Ontologie
المثال ـ النموذج	Paradigme
هوى	Passion
قدرة	Pouvoir
سلطة	Pouvoir
افترض مسبقاً	Présupposer
مرضية	Pathologie
أدرك	Percevoir
مسلوك	Practicable
انفعال	Pathos
الممارسة العملية	Praxis
قبل فهمية	Précomprehension
قبل فلسفية	Préphilosophique
منحرف	Presomption
قضية	Proposition
اقترح	Proposer
العناية الإلهية	Providence
رافع	Plaider
المؤثرية	Pathetique
براغما	Pragma
سياق	Processus
لذة	Plaisir
كمال	Perfection
تملك	Possesion
حيرة ـ تردد	Perplexité
منظور	Perspective
غرور	Presomption

البلاغة	Rhétorique
نفور	Repulsion
أنكر	Recuser
علاقة قبل موضوعية	Relation pre
وموضوعية متخمة	et hyperobjective
انتظامات	Régularités
تشيُّؤ	Reification
ضبط	Regulation
اختزال	Reduction
التلقي	Receptivité
تفكر	Refléxion
التعويض	Retribution
دحض	Refutation
تمثيل	Représentation
إحالة	Renvoie
تراجع	Regression
احترام	Respect
إرتداء	Reflux
كاشف	Revélateur
تشدد	Rigueur
أوالي، فطري	Rudimentaire
شمية	Schéme
تشيم ـ تشييم	Shématisation
علموية	Scienticité
إشباع	Satieté
زهد	Sobrieté
متوحد	Solipsiste
جنسانية	Sexualité
شعور	Sentiment
معلمن	Scularisé
الذات	Sujet
إحساس ـ حساسية	Sensibilité
المشاؤون	Stagerités
منظم ـ منسقن	Systématique
توليف	Synthèse
الألم	Souffrance
الخيالات	Silhouettes
بنية	Structure
جوهر	Substance
هاجس ـ قلق	Souci

فوق شخصية	Suprapersonnelle
صنافة (علم تصنيف القوانين)	Taxinomie
نبرة	Tonalité
الكلينة المنسقنة	Totalisation systématique
رسائل	Traités
غضبية	Thymique
مبحث	Thème
مضمونية ـ تيمية	Thématique

التجلي الإلهي	Théophanie
كلانية	Totalité
تيمة	Thème
مسحوق	Térasse
وحدانية	Uniquité
إيتوبيا	Utopie
تكافؤات	Valences
رؤية	Vision
روح الشعب	Volksgeist
روح العالم	Weltgeist

المراجع بالعربية

- **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1988.
- ديكارت، رينيه، **انفعالات النفس**، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، ط1، بيروت، 1993.
- بدوي، عبد الرحمن، **إمانويل كنت**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.
- زيناتي، جورج، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، ط1، بيروت 1993.
- غريغوار، فرنسوا، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983.
- فضل اللّه، مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986.
- كنط عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب،ت.

المراجع بالفرنسية

- *Encyclopédie Universelle*, éd. à Paris, V9, 15ème publication, 1979.
- Leibniz, *Essais de Théodicées*, ed. Garnier/Flammarion, 1969.
- Kant, *La Religion dans les limites de la simple rasion*, Vrin, 1972.
- Mongin, Olivier, *Paul Ricoeur*, ed. Seuil, 1995.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Galimar, coll. Folio, Paris, 1994.
- Platon, Fedon, *Apologie de Socrate, Criton*, ed. Garnier Flamarion, Paris, 1995.
- Platon, *Cratyle*, ed. Garnier, collection GF, Paris, 1967.
- Ricoeur Paul, *De l'interprétation*, Essai sur Freud, coll. Point, essai, Seuil, 1995.
- Ricoeur, Paul, *La Métaphore vive*, coll, L'ordre Philosophique, 1975.
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de la Volonté*
  - I. Le Volontaire et L'Involontaire, Aubier, 1988.
  - II. Finitude et Culpabilité
    1. L'Homme faillible
    2. La Symbolique du mal. Aubier, 1988.
- Ricoeur Paul, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la Théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul, *Temps et Recit*, t.2, Colléction point et édition Seuil, 1991.
- Ricoeur, Paul, *Lecture III*, Seuil, 1994.

الفهرس

ملحق

بول ريكور

الإنسان الخطّاء

بعد أعماله التي كرّسها لكارل ياسبر، نشر ريكور فلسفة الإرادة، الذي تكون من ثلاثة كتب، وكان الهدف من هذه الفلسفة التي عمدت إلى تحليل الألم والهوى، مقاربة مسألة الشر عن طريق تأويل رموز أولية كالخطيئة والدنس والذنب.

يتساءل ريكور عن معنى أن يكون الإنسان خطّاء؟ فيقول إن إمكانية الشرّ منقوشة في تكوين الإنسان. أما عن ماهية الشر، فإن ريكور يصفه في بعده العملي. فالشرّ هو هذا الذي نصارعه، و هو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد، والصراع مع الشر لن يكون إلغاء له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطلب السعادة الإنسانية.

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

ISBN 978-9953-68-257-7
9 789953 682570